Journal asiatique : ou recueil de mémoires, d'extraits et de notices relatifs à l'histoire, à la philosophie, aux [...]

JOURNAL ASIATIQUE

RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

ONZIÈME SÉRIE

TOME VIII



PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCXVI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1916.

LES SEIZE ARHAT PROTECTEURS DE LA LOI,

PAR

SYLVAIN LÉVI ET ÉDOUARD CHAVANNES.

(PREMIER ARTICLE.)

I. LA RELATION DE NANDIMITRA.

Parmi les traductions dues à Hiuan-tsang, on rencontre un ouvrage de peu d'étendue, le *Ta A-lo-han Nan-t'i-mi-to-lo so chouo fa tchou ki* « Relation sur la Durée de la Loi énoncée par le grand Arhat Nandimitra ». Dans un article intitulé *The Eighteen Lohans of Chinese Buddhist Temples*, paru dans le *Journal of the Royal Asiatic Society* en 1898, p. 329-347, Watters l'avait signalé à l'attention, mais sans poser dans toute leur précision ou toute leur étendue les problèmes que soulève ce texte. La « Relation sur la Durée de la Loi » nous présente en effet le premier essai de classification du canon mahāyāniste. Si le canon du Hīnayāna a été disposé de bonne heure sur un plan stable et permanent, tel que nous le retrouvons aujourd'hui encore, le canon du Mahāyāna n'a jamais reçu un arrangement définitif; l'ordre des textes varie à l'infini dans les diverses éditions chinoises et dans l'édition tibétaine du Kandjour. D'autre part, nous voyons paraître pour la première fois dans ce texte le groupe des seize Arhat, qui est inconnu à l'Inde propre, et qui a pris dans la religion populaire de l'Extrême-Orient une

place très importante. Avant d'étudier ces deux questions, nous donnons la traduction intégrale de cet opuscule.

RELATION SUR LA DURÉE DE LA LOI, ÉNONCÉE PAR LE GRAND ARHAT NANDIMITRA

大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記

TRADUIT[1] SUR ORDRE IMPÉRIAL
PAR HIUAN-TSANG, MAÎTRE DE LA LOI DES TROIS RECUEILS,
À L'ÉPOQUE DE LA GRANDE DYNASTIE T'ANG.

Voici ce que rapporte la tradition[2]. Dans les huit cents années[3] qui suivirent le Parinirvāṇa du Bouddha Bhagavat, dans la capitale de Cheng-kiun (« armée victorieuse ») 勝軍, roi du royaume de Tche-che tseu 執師子 (Celui qui a pris le lion = Ceylan), il y avait un arhat nommé Nan-t'i-mi-to-lo (Nandimitra) [en chinois on traduit : K'ing-yeou 慶友 « ami réjouissant »]. Il avait au complet les huit Délivrances[4] 八解脫 (vimukti), les trois Sciences 三明 (vidyā), les six Pénétrations 六通 (abhijñā), l'absence de contestation 無諍 (araṇā), la connaissance de vœu 願智 (praṇidhijñāna), et l'extase de limite 邊際定 (prāntasamādhi). Tous les mérites innombrables, il les possédait en totalité. Il avait une grande puissance spirituelle; sa renommée était haute et répandue. Par la force de la Connaissance du vœu, il pouvait connaître les sentiments et les actes de toute sorte de tous les êtres vivants (sattva) qui sont en ce monde. En outre il pouvait d'une manière favorable (pratipatti) produire toutes sortes d'avantages. Ses transformations

(1) Éd. Tōkyō, XXIV, 8, 30b-32b. — Nanj., 1466.

(2) La formule initiale montre qu'il ne s'agit pas d'un sūtra, mais d'une simple tradition; elle correspond au sanscrit : *evaṁ yathānuśrūyate*.

(3) A partir d'ici, le texte du *Fa tchou ki* est reproduit par le *Fa yuan tchou lin* (Tōk., XXXVI, 6, 104-105; chap. 30) jusqu'à l'endroit signalé plus bas, p. 14, n. 1.

(4) Pour ces divers termes techniques, voir *Mahāyānasūtrālaṁkāra*, VII, 9.

et ses causes étant terminées, il allait entrer dans le Parinirvāṇa. Il rassembla tous les bhikṣu et les bhikṣuṇī. Il leur exposa tous les mérites merveilleux qu'il avait attestés (abhisamaya) en sa personne, et ce qu'il avait accompli en correspondance pour le bénéfice et la joie des êtres vivants; tous les actes supérieurs, il les avait réalisés. Il dit à l'assemblée de ce temps : « Dorénavant, je ne ferai plus rien; vous n'aurez donc plus aucun appui où vous réfugier. Vous, gens de bien, il vous faut savoir que, si vous avez quelque doute, vous devez m'interroger. »

Quand la grande assemblée eut entendu ces paroles, élevant la voix ils se lamentèrent; ils ne purent plus se retenir et se tordirent sur le sol. L'un d'entre eux prit la parole pour dire : « Le Bouddha Bhagavat depuis longtemps est entré dans le Nirvāṇa; les cinq disciples, eux aussi, après lui se sont éteints; le monde est vide depuis longtemps, et il n'y a plus de vrai directeur. Maintenant il n'y a que vous, le vénérable, qui êtes l'œil des deva et des hommes. Comment vous à votre tour voulez-vous nous abandonner? Nous souhaitons que vous fassiez descendre votre pitié et que vous fassiez encore durer quelque peu votre vie. »

Le vénérable Nandimitra consola la multitude en ces termes : « Il ne faut pas que vous pleuriez; gens de bien, sachez que dans ce monde c'est la règle que tout ce qui est né doit s'éteindre. Les Bouddhas Tathāgata, quoique vainqueurs des Quatre Démons[1] et maîtres de fixer leur longévité, cependant,

[1] Les quatre māra 四魔 sont (d'après le *Yu kia che ti louen*, ch. XXIX, cité par le Dictionnaire numérique *Yi-ts'ie king-fa-chou*, ch. XX) : 1° Skandhamāra 蘊魔, c'est-à-dire le māra qui consiste dans l'agrégat des cinq skandha en tant qu'ils réalisent la loi de naissance et de mort; 2° Kleśa māra 煩惱魔, c'est-à-dire le māra qui consiste dans les troubles des passions en tant qu'elles empêchent le cœur de réaliser la Bodhi; 3° Maraṇa māra 死魔, c'est-à-dire la mort prématurée en tant qu'elle empêche l'homme de prolonger sa destinée de sagesse; 4° Deva[putra] māra 天魔 c'est-à-dire

parce qu'ils se sont conformés au monde, ont manifesté le Nirvāṇa. A combien plus forte raison, maintenant, comment conviendrait-il que je demeure d'une manière permanente? A supposer que je me conforme à votre demande, il n'en résulterait d'ailleurs aucun profit. Il vous faut réaliser cette pensée et ne pas en concevoir de chagrin. Mais, si vous avez quelque doute, il vous faut promptement m'interroger.»

Les bhikṣu, quoique ayant reçu cet avertissement, redoublèrent cependant leurs pleurs et leurs sanglots. Au bout d'un temps assez long ils demandèrent : «Nous ne savons pas encore combien de temps doit durer la Loi correcte sans supérieure du Bhagavat Śākyamuni.»

Le Vénérable leur dit : «Écoutez attentivement. Le Tathāgata auparavant déjà a prononcé le texte sacré 經 (sūtra) concernant la durée de la Loi[1]. Maintenant je l'exposerai de nouveau brièvement en votre faveur. Le Bouddha Bhagavat au moment de son Parinirvāṇa a confié la Loi sans supérieure à seize grands Arhat et à leur entourage, en leur ordonnant de la protéger de façon à ce qu'elle ne fût pas détruite. Il leur ordonna de faire en personne et avec les bienfaiteurs 諸施主 (dānapati) un véritable champ de bonheur 福田 (puṇya

le dieu qui règne sur le dixième ciel du monde des désirs (kāmadhātu), autrement dit le souverain des Paranirmita-deva 他化自在天; c'est lui qui s'oppose aux efforts des hommes de bien.

La liste donnée par Childers (*s. v.* māro) comprend aussi le khandamāro (=skandha°), le kilesamāro (=kleśa°), le devaputtamāro (=devaputra°), mais elle introduit au troisième rang l'abhisaṅkhāramāro au lieu du maraṇamāra; d'ailleurs le maraṇamāra figure dans une autre liste de trois māra donnée également par Childers.

(1) Le Tripiṭaka chinois (Tōk., XIII, 10, p. 114b-116a) contient en effet un sūtra intitulé *Sūtra prononcé par le Bouddha avant d'entrer dans le Nirvāṇa touchant la durée de la Loi* 佛臨涅槃記法住經 (Nanj., 123). La traduction chinoise de ce texte est également due à Hiuan-tsang. Il ne s'y rencontre aucune mention des seize Arhat; c'est une prophétie très vague fondée sur la doctrine du millénaire et qui suit les destinées de la Loi siècle par siècle.

kṣetra), de façon à ce que ces bienfaiteurs obtinssent la récompense du grand fruit. »

Quand la grande assemblée eut entendu ces paroles, elle se relâcha un peu de son affliction; elle demanda derechef : « Les seize grands Arhàt dont vous avez parlé, nous ne savons pas quels sont leurs noms. »

Nandimitra répondit : « Le premier Vénérable se nomme Pin-tou-lo-pa-lo-to-chō[1] (Piṇḍola Bharadvāja). Le second Vénérable se nomme Kia-no-kia-fa-ts'o (Kanakavatsa). Le troisième Vénérable se nomme Kia-no-kia-pa-li-to-chō (Kanaka-paridhvaja?). Le quatrième Vénérable se nomme Sou-p'in-t'o (Subinda?). Le cinquième Vénérable se nomme Na-kiu-lo (Nakula). Le sixième Vénérable se nomme Pa-t'o-lo (Bhadra). Le septième Vénérable se nomme Kia-li-kia (Kālika). Le huitième Vénérable se nomme Fa-chō-lo-fou-to-lo (Vajraputra). Le neuvième Vénérable se nomme Chou-po-kia (Çvapāka). Le dixième Vénérable se nomme Pan-t'o-kia (Panthaka). Le onzième Vénérable se nomme Lo-hou-lo (Rāhula). Le douzième Vénérable se nomme Na-k'ia-si-na (Nāgasena). Le treizième Vénérable se nomme Yin-kie-t'o (Iṅgada?). Le quatorzième Vénérable se nomme Fa-na-p'o-sseu (Vanavāsi). Le quinzième Vénérable se nomme A-che-to (Ajita). Le seizième Vénérable se nomme Tchou-tch'a-pan-t'o-kia (Cūḍapanthaka). Ces seize grands Arhat que voilà possèdent au complet les mérites illimités qui sont les trois Sciences, les six Pénétrations, les huit Délivrances, etc.; ils se sont affranchis des trois souillures des trois domaines (dhātu); ils récitent et possèdent les trois Recueils; ils ont des connaissances vastes et profondes sur les règles étrangères à la religion. Parce qu'ils ont reçu le mandat du Bouddha, grâce à la force de leurs Pénétrations surnaturelles, ils ont prolongé la durée de leur propre longévité. Et

(1) On trouvera les formes chinoises de ces noms dans la liste donnée à l'Appendice I.

aussi longtemps que devait durer la Loi correcte du Bhagavat, constamment après lui ils l'ont protégée et maintenue. Puis avec les bienfaiteurs, ils ont fait un véritable champ de bonheur de façon à ce que ces bienfaiteurs obtinssent la récompense du grand fruit. »

Alors les bhikṣu et les bhikṣuṇī demandèrent derechef : « Nous ne savons pas en quel endroit demeuraient généralement les seize Vénérables, gardant et maintenant la vraie Loi et se rendant utiles aux êtres vivants. »

Nandimitra répondit : « Le premier Vénérable, avec son entourage de mille Arhat, le plus souvent a sa résidence particulière dans le continent Kiu-t'o-ni[1] occidental (Apara-godanī). Le deuxième Vénérable, avec son entourage de cinq cents Arhat, le plus souvent a sa résidence particulière dans le royaume de Kia-chā-mi-lo (Kōśmīra) de la région du Nord. Le troisième Vénérable, avec son entourage de six cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Cheng-chen (« victorieux corps ») oriental (Pūrva-Videha). Le quatrième Vénérable, avec son entourage de sept cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Kiu-lou septentrional (Uttara-Kuru). Le cinquième vénérable, avec son entourage de huit cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Tchan-pou (Jambudvipa) méridional. Le sixième Vénérable, avec son entourage de neuf cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent Tan-mo-lo (Tāmra). Le septième Vénérable, avec son entourage de mille Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent de Seng-k'ia-tch'a (Saṁghaṭa). Le huitième Vénérable, avec son entourage de onze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent de Po-la-na (Paraṇa?). Le neuvième Vénérable, avec son entourage de neuf cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Hiang-tsouei

[1] On trouvera les formes chinoises de ces noms de lieu à l'Appendice I, liste I.

(« parfum-enivré » Gandhamādana). Le dixième Vénérable, avec son entourage de treize cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le ciel des Trente-trois (Trayastriṁśa). Le onzième Vénérable, avec son entourage de onze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans le continent de Pi-li-yang-kiu (Priyaṅgu). Le douzième Vénérable, avec son entourage de douze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Pan-tou-po (« moitié-traverser-vague » Potalaka ?). Le treizième Vénérable, avec son entourage de treize cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Kouang-hie (« vaste-côte » Vipulapārśva). Le quatorzième Vénérable, avec son entourage de quatorze cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne K'o-tchou (« pouvoir-résider » Vatsa ?). Le quinzième Vénérable, avec son entourage de quinze cents Arhat, le plus souvent demeure dans la montagne Tsieou-fong (« cime du vautour » Gṛdhrakūṭa). Le seizième Vénérable, avec son entourage de seize cents Arhat, le plus souvent a sa résidence dans la montagne Tch'e-tchou (« tenir-essieu » Nemindhara). Vous tous, gens de bien, si dans ce monde les rois des pays, les conseillers, les grands ministres, les notables, les maîtres de maison, les hommes aussi bien que les femmes, conçoivent une pure pensée de bonheur, et si en faveur des religieux des quatre points cardinaux ils instituent de grandes assemblées de bienfaisance[1], soit qu'ils établissent des assemblées wou tchö (=mokṣa)[2] de bienfaisance quinquennales, soit qu'ils établissent de grandes assemblées de bienfaisance où l'on pavoise les temples ou les statues ou les livres saints, soit qu'ils établissent de grandes assemblées productrices de bonheur en invitant les moines à venir dans le lieu où ils demeurent, soit qu'ils se rendent eux-mêmes dans les temples, dans les lieux où l'on fait la prome-

(1) Il faut lire : 設大施會.
(2) Cf. la note infra, p. 42.

nade religieuse (caṅkramaṇa) pour y déposer en offrandes à la communauté des religieux des articles excellents tels que sièges, couches, vêtements, remèdes, boissons, aliments; à ces moments-là, ces seize grands Arhat et tout leur entourage suivant la répartition de leurs richesses respectives se rendent en ce lieu, ils y manifestent sous toutes sortes d'aspects leurs saintes attitudes (īryāpatha) [qui en temps ordinaire restent] cachées. Avec l'assemblée ordinaire, ils reçoivent secrètement les offrandes et font ainsi que les donateurs obtiennent la récompense du fruit triomphant. C'est ainsi que ces seize grands Arhat protègent et maintiennent la Loi correcte (saddharma) et sont profitables aux êtres vivants. Quand la vie des hommes dans ce Jambudvīpa méridional est arrivée à son extrême brièveté et que son terme est de dix ans, les violences des glaives et des armes de guerre se produisent et on s'entretue; à ce moment la loi du Bouddha doit soudain disparaître. Après les violences des glaives et des armes de guerre, la longévité des hommes graduellement augmente et arrive jusqu'à cent ans [1]. Alors les hommes sont las des misères et des maux produits auparavant par les glaives et les armes de guerre et de nouveau ils se plaisent à faire le bien. En ce temps, ces seize grands Arhat avec leur entourage reviennent de nouveau parmi les hommes; ils proclament et expliquent clairement la Loi correcte sans supérieure; ils sauvent la multitude innombrable et la font sortir du monde. En faveur de tous les êtres vivants, ils accomplissent des actes profitables. De la sorte on arrive à l'époque où les gens de ce continent ont une longévité de soixante mille années. La Loi correcte sans supérieure se propage dans le monde, elle resplendit sans cesse. Puis on arrive à une époque où les hommes ont une longévité de soixante-dix mille années : alors la Loi correcte sans supérieure s'éteint pour toujours. A ce moment,

[1] Lisez : 至於百歲, en substituant 於 à 位 et en modifiant la place du mot.

ces seize grands Arhat et leur entourage sur le sol de ce continent viennent tous se réunir; par leur force de Pénétration surnaturelle, ils emploient les sept joyaux pour faire un stūpa qu'ils ornent, qu'ils élèvent et qu'ils élargissent. Tout ce qu'il y a de t'o-tou (dhātu «reliques») qui restent du corps de Śākyamuni le Tathāgata, l'Arhat, le Samyaksaṁbuddha, est rassemblé dans ce stūpa. A ce moment ces seize grands Arhat avec leur entourage font le tour du stūpa avec les parfums, les fleurs, et les offrandes habituelles, ils honorent et ils louent. Ils tournent tout autour des centaines et des milliers de fois. Lorsque le rite de contemplation admirative a été terminé, tous s'élèvent dans les airs et, tournés vers le stūpa, prononcent ces paroles : «Hommage au Bhagavat, à Śākya, le Tathāgata, l'Arhat, le Samyaksaṁbuddha! Nous avions reçu l'ordre de protéger et de maintenir la Loi correcte, et à l'égard des dieux et des hommes d'accomplir toute sorte d'actions profitables. La Corbeille (tsang=piṭaka) de la Loi prend fin; le cycle de la causalité est achevé; maintenant nous prenons congé pour entrer dans le Nirvāṇa.» Après avoir prononcé ces paroles, tous ensemble ils entrent dans le Nirvāṇa sans reste (anupadhiśeṣa). Par l'effet d'un vœu arrêté antérieurement, un feu s'élève qui brûle leur corps. Comme la flamme d'une lampe qui s'éteint, leur corps disparaît sans laisser de trace. En ce temps, le stūpa s'enfonce sous terre, et, étant arrivé dans la région où est la limite de la Roue d'or (la Roue du Cakravartin), il s'arrête. En ce temps, la Loi correcte sans supérieure du Bhagavat Śākyamuni dans les trois mille grands chiliocosmes est détruite pour toujours et n'apparaît plus. A partir de ce moment, on n'entend plus parler de ce Bouddha dans l monde. Il y a alors soixante-dix mille kiu-tche (koṭi) de Pratyekabuddha qui en un seul moment font leur apparition. Puis, quand on arrive à l'époque où les hommes vivent quatre-vingt mille ans, l'assemblée sainte des Pratyekabuddha à son

tour entre dans le Nirvāṇa. Après cela, Maitreya, le Tathāgata, l'Arhat, le Samyaksaṁbuddha, se manifeste dans le monde. A ce moment-là, le Jambudvīpa croît en étendue et en pureté [1]; il n'y a plus ni ronces, ni épines, ni ravins, ni tertres. Uni et fécondant, un sable d'or couvre le sol. Partout des étangs purs et des fourrés d'arbres; des fleurs célèbres, des plantes de bon augure, et des amas de joyaux de toute sorte s'illuminent réciproquement d'une manière délicieuse. Les hommes ont tous un cœur compatissant et pratiquent les dix bonnes actions. Parce qu'ils pratiquent les dix bonnes actions, leur longévité augmente; la prospérité et la joie sont fermement établies. Hommes et femmes abondent; les villes et les bourgs sont voisins les uns des autres; les poules en volant se rencontrent. Dans les travaux des champs qu'ils font, ils récoltent sept fois ce qu'ils ont semé et cette moisson mûrit d'elle-même sans qu'il soit nécessaire de sarcler et de biner. Vous tous, gens de bien, en cette époque, le territoire du royaume sera en plein éclat; les êtres vivants auront la récompense du fruit; il serait difficile d'exposer tout cela complètement. Ce sera entièrement comme il est exposé dans le Sūtra de Maitreya devenant Bouddha [2]. Quand Maitreya le Tathāgata sera devenu Samyaksaṁ-

(1) La citation du texte dans le *Fa yuan tchou lin* s'arrête ici, le compilateur se contente de renvoyer pour la suite à l'ouvrage lui-même.

(2) Dans le *Fo-chouo mi-le* [*ta*] *tch'eng fo king* «Le Sūtra de Maitreya devenant Bouddha» (Nanj., 209; Tōk., IV, 5, 42b; traduction due à Kumārajīva et datée de 402) auquel notre texte renvoie, on retrouve, en effet, les principaux traits de cette description. «La surface de l'eau des quatre grandes mers diminuera pour chacune d'elles de trois mille yojana; à ce moment la terre du Jambudvīpa s'agrandira exactement de 10.000 yojana. Ce sol sera uni et lisse comme un miroir de lieou-li (vaiḍūrya) ....» Suit l'énumération des fleurs merveilleuses et des arbres qui doivent alors embellir le monde. «Les villes et les bourgades sont toutes voisines les unes des autres; les poules en volant se rencontrent.» On remarquera ici la mention, à une date antérieure au début du ve siècle, de miroirs en lieou-li, alors que les anciens miroirs chinois étaient métalliques; d'autre part le détail des «poules qui se rencontrent

buddha, pour le bénéfice de la foule des auditeurs (śrāvaka), en trois réunions il exposera la Loi, fera sortir du cycle des naissances et des morts et procurera l'intuition (abhisamaya) du Nirvāṇa. Dans la première réunion, il sauvera une multitude de quatre-vingt-seize kiu-tche (koṭi) d'auditeurs; dans la seconde réunion, il sauvera une multitude de quatre-vingt-quatorze kiu-tche (koṭi) d'auditeurs; dans la troisième réunion, il sauvera une multitude de quatre-vingt-douze kiu-tche (koṭi) d'auditeurs. Si des donateurs de toute sorte : rois, ministres, notables, maîtres de maison, hommes ou femmes, à l'époque de la Loi correcte du présent Bouddha Śākyamuni, ont pu pratiquer le culte du Bouddha et planter pour eux-mêmes des racines excellentes ou enseigner à d'autres à en planter, autrement dit, s'ils emploient les sept joyaux, l'or, l'argent, les perles, le jade précieux, le bois odorant, le laiton, le cuivre, le fer, le bois, la pierre, l'argile (la laque, *éd. de Corée*), ou s'ils emploient des étoffes de soie ou de fil ou des peintures sur soie pour faire des images de Bouddhas et de stūpas, grandes ou petites, et même d'une petitesse extrême jusqu'à la dimension d'un doigt; ou s'ils emploient toutes les

en volant», tant les agglomérations humaines sont proches les unes des autres, est devenu un cliché; on le retrouve, par exemple, dans *Cinq cents Contes et Apologues*, trad. Chavannes, vol. II, p. 270. Cf. l'expression sanscrite kukkuṭasampāta.

On relève des traits analogues dans les descriptions du monde à l'arrivée de Maitreya : *Fo-chouo mi-le hia cheng king* (Nj., 208; Tōk., IV, 5, 47ᵇ; traduction due à Tchou Fa-hou, de la dynastie des Tsin occidentaux 265-316); *Fo-chouo mi-le lai che king* (Nj., 206; Tōk., *ibid.*, 49ᵇ; traduction anonyme du temps des Tsin orientaux 317-420); *Fo-chouo mi-le hia cheng king* (Nj., 205; Tōk., XXV, 9, 30ᵃ; traduction due à Kumārajīva, du temps des Ts'in postérieurs 384-417); et aussi dans le texte pali de l'*Anāgata vaṃsa* (*Journal of the Pali Text Society*, 1886, p. 41 et suiv.; cf. spécialement vers 38 : naḷaveḷuvanam iva brahā kukkuṭasampati). Il ne sera pas superflu de signaler en passant que l'*Anāgata vaṃsa* rappelle fréquemment de près un texte traduit par Yi-tsing en 701, le *Fo-chouo mi-le hia cheng tch'eng fo king*, Nj., 207; Tōk., IV, 5, 50ᵃ-51ᵇ.

excellentes offrandes de parfums et de fleurs pour en faire don; soit en grande quantité, soit en petite quantité, ces gens-là, par la force de ces racines excellentes, lorsqu'arrivera le moment où Maitreya le Tathāgata deviendra Samyaksaṁbuddha, excellemment ils obtiendront un corps d'homme, et dans la première réunion que tiendra ce Bouddha, d'un cœur pur ~~et~~ croyant ils abandonneront la maison, sortiront du monde, feront tomber leurs cheveux et leur barbe; ils revêtiront l'habit religieux; et ainsi agrégés à la foule des saints, selon la force de leur vœu antérieur, ils obtiendront le Nirvāṇa. C'est ce qu'on appelle en premier lieu la récompense du fruit obtenue par ceux qui ont planté une racine excellente en pratiquant le culte du Bouddha.

Si des donateurs de toute sorte : rois, ministres, gens du commun, à l'époque de la Loi correcte du présent Bouddha Śākyamuni, ont pu pratiquer le culte de la Loi et planter pour eux-mêmes des racines excellentes ou enseigner à d'autres à en planter[1] de la manière que voici :

A l'égard des ouvrages du Grand Véhicule qui sont respectivement en correspondance avec la nature extrêmement profonde du Vide, ouvrages appartenant au recueil des Sūtra du Grand Véhicule, à savoir : *Prajñā-pāramitā-sūtra*[2] 般若波羅蜜多經; *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*[3] 妙法芬陀利迦經; *Suvarṇa-prabhāsa-sūtra*[4] 金光明經; *Kin-kang-cheou-ts'ang-king* (*Vajra-pāṇi-piṭaka* [ou *garbha ?*]-*sūtra*) 金剛手藏經; *Śūraṅgama-samādhi-sūtra*[5] 首楞伽摩三摩地經; *Māyopama-samādhi-sūtra*[6] 幻喻三摩地經; *Ta-chen-pien-san-*

[1] La phrase est coupée ici par de longues incises; nous avons observé la construction de l'original.

[2] Nanj., 1.

[3] Cf. Nanj., 134, 136, 138, 139.

[4] Nanj., 127; cf. 130.

[5] Cf. Nanj., 399.

[6] Cf. Nanj., 47.

mo-ti king[1] 大神變三摩地經 (*Mahā-prātihārya-samādhi-sūtra*); *Tsi-tchou-kong-tö-san-mo-ti king*[2] 集諸功德三摩地經 (*Sarva-puṇya-samuccaya-samādhi-sūtra*); [*Houan* (ou *Tai*)] *jou-lai-tche-yin-san-mo-ti king*[3] 還 (ou 逮) 如來智印三摩地經 (*Tathāgata-jñāna-mudrā-samādhi-sūtra*); *Kiu-tchou-wei-kouang-san-mo-ti king* 具諸威光三摩地經 «le sūtra de samādhi des éclats prestigieux au complet»; *Pao-t'ai-king* 寶臺經 «le sūtra de la terrasse précieuse»; *Tsi-tchou-p'ou-sa-san-mo-ti king*[4] 集諸菩薩三摩地經 «le sūtra de samādhi de tous les Bodhisattvas réunis»; *Tchou-fo-chö-cheou king* 諸佛攝受經 «le sūtra de la direction et de la réception des Bouddhas»; *Tsi-ts'ing-wen-king* 集請問經 «livre de la collection des questions posées»; *Fan-wang-wen-king*[5] 梵王問經 (*Brahma-paripṛcchā-sūtra*); *Chan-ki-wen-king*[6] 善吉問經 «livre de la question de Chan-ki [= bonne fortune]; *Yong-mong-wen king*[7] 勇猛問經 «livre de la question de Héros brave»; *Neng-man-wen-king*[8] 能滿問經 «livre de la question de Celui qui remplit» (*Pūrṇa-paripṛcchā*); *Hai-long-wang-wen-king*[9] 海龍問經 «livre de la question du roi dragon Mer» (*Sāgara-nāgarāja-paripṛcchā*); *Wou-jö-nao-long-wang wen king*[10] 無熱惱龍王問經 «livre de la question du roi des dragons Sans-brûlure» (*Anavatapta-nāgarāja-paripṛcchā-sūtra*); *Chou-tch'ouang-long-wang-wen-king*[11] 樹幢龍王問經 «livre de la question du roi des dragons Arbre-

(1) Cf. Nanj., 23 (22) ou, plus vraisemblablement, 522.
(2) Cf. Nanj., 128, 129.
(3) Cf. Nanj., 255, 256.
(4) Cf. Nanj., 71, 72.
(5) Cf. Nanj., 189, 190, 197.
(6) Cf. Nanj., 342, 343.
(7) Nanj., 23 (19), 33, 34; cf. *Kandjour, Rgyud*, XIV, 17.
(8) Cf. Nanj., 23 (17).
(9) Cf. Nanj., 456, 457.
(10) Cf. Nanj., 437.
(11) Cf. *Kandjour, Mdo*, XII, 6.

drapeau» (*Druma-[ketu]-nāgarāja-paripṛcchā*); *Pao-tchang-wen-king* 寶掌問經 «livre de la question de Paume-de-main précieuse» (*Ratnatala-paripṛcchā?*); *Pao-ki-wen-king*[1] 寶髻問經 «livre de la question de Chignon précieux» (*Ratnacūḍa-paripṛcchā*); *Hiu-k'ong-yin-wen-king* 虛空音問經 «livre de la question de Son-du-vide» (*Ākāśasvara-paripṛcchā?*); *Hiu-k'ong-heou-wen-king* 虛空吼問經 «livre de la question de Rugissement-du-Vide» (*Ākāśasiṁhanāda-paripṛcchā?*); *Houan-wang-wen-king*[2] 幻網問經 «livre de la question de Réseau-d'illusion» (*Māyājāla-paripṛcchā?*); *Pao-niu-wen-king*[3] 寶女問經 «livre de la question de la fille précieuse»; *Miao-niu-wen-king*[4] 妙女問經 «livre de la question de la fille merveilleuse» (*Sumatidārikā-paripṛcchā*); *Chan-pi-wen-king*[5] 善臂問經 «livre de la question de Bon-bras» (*Subāhu-paripṛcchā*); *Che-tseu-wen-king*[6] 師子問經 «livre de la question de Lion» (*Siṁhaparipṛcchā*); *Mong-cheou-wen-king*[7] 猛授問經 «livre de la question de Donné-par-un-héros» (*Vīradatta-paripṛcchā*); *Kin-kouang-niu-wen-king* 金光女問經 «livre de la question de la fille à l'éclat d'or» (*Suvarṇaprabhā-paripṛcchā?*); *Chouo-wou-tsin-houei-king*[8] 說無盡慧經 «livre de l'enseignement de Sagesse inépuisable» (*Akṣayamati-nirdeśa*); *Chouo-wou-keou-tch'eng-king*[9] 說無垢稱經 «livre de l'enseignement de Gloire-sans-souillure» (*Vimalakīrti-nirdeśa*); *Wei-cheng-yuan-wang-king*[10] 未生怨王經 «livre du roi Ennemi-pas-encore-

(1) Cf. Nanj., 23 (47).
(2) Cf. Nanj., 385, *Pao wang king* 寶網經, texte qui est aussi une paripṛcchā.
(3) Nanj., 80.
(4) Cf. Nanj., 23 (30).
(5) Cf. Nanj., 23 (26).
(6) Cf. Nanj., 23 (37).
(7) Cf. Nanj., 23 (28).
(8) Cf. Nanj., 74, 77, 23 (45).
(9) Nanj., 144, 149.
(10) Cf. Nanj., 174, 182, 183.

né» (*Ajātaçatru-[kaukṛtya-vinodana]*); *Ti-che-king* 諦實經 «livre du réel de la Vérité» (*Satyatattva ?*); *Na-lo-yen-king*[1] 那羅延經 (*Nārāyaṇa-sūtra*); *Fo-houa-yen-king*[2] 佛花嚴經 «livre de l'ornement de Bouddha» (*Buddhāvataṁsaka*); *Lien-houa-cheou-king* 蓮花手經 «livre de la Main-de-lotus» (*Padmapāṇi-sūtra ?*); *Ts'ien-fo-ming-king*[3] 千 (ou 十) 佛名經 «livre des mille noms de Bouddha» (*Buddha-sahasra-nāma-sūtra*); *Wou-leang-kouang-tchong-king*[4] 無量光衆經 «livre de l'assemblage de Éclat-illimité» (*Amitābha-vyūha*); *Ki-lo-tchong-king*[5] 極樂衆經 «livre de l'assemblage de la joie suprême» (*Sukhāvatīvyūha*); *Tsi-tsing-houa-king*[6] 集淨華經 «livre de fleurs pures assemblées» (*Kusuma-saṁcaya*); *Ta-tsi-king*[7] 大集經 «livre de la grande-collection» (*Mahā-saṁnipāta*); *Jou-yi-ts'ie-tao-king* 入一切道經 «livre de l'entrée dans toutes les voies» (*Sarva-mārgāvatāra*); *Pao-tch'ouang-king* 寶幢經 «livre de l'étendard précieux» (*Ratnadhvaja ?*); *Pao-tsiu-king*[8] 寶聚經 «livre de l'amas précieux» (*Ratna-rāśi*); *Pao-k'ie-king*[9] 寶篋經 «livre de la boîte précieuse» (*Ratnakaraṇḍaka*); *Ts'ai-houa-king* 彩畫經 «livre de la peinture multicolore» (*Citraphalaka ?*); *Kao-ting-wang-king* 高頂王經 «livre du roi au crâne élevé».

Pareils sūtra du Grand Véhicule existent par centaines de myriades, distingués par groupes et par catégories. En outre, il y a le recueil (piṭaka) du Vinaya du Grand Véhicule et la

(1) Cf. Tōk.', V, 3, in°, le *Ta houa yen tchang tchō wen fo na lo yen li king* 大花嚴長者問佛那羅延力經.
(2) Nanj., 87.
(3) Nanj., 405-407.
(4) Cf. Nanj., 23 (5), 25, 26, 27, 863.
(5) Nanj., 199, 200.
(6) Cf. Nanj., 402.
(7) Nanj., 61.
(8) Nanj., 23 (44).
(9) Nanj., 169; cf. 168.

multitude des groupes et des espèces du recueil (piṭaka) de l'Abhidharma. Tout cela forme l'ensemble du Recueil des Bodhisattvas 菩薩藏攝 (Bodhisattvapiṭaka). Derechef il y a les trois recueils des auditeurs 聲聞三藏 (śrāvakapiṭaka), à savoir le recueil des *Sūtra* 素怛纜藏, le recueil du *Vinaya* 毗奈耶藏, le recueil de l'*Abhidharma* 阿毗達磨藏. Dans le recueil des *Sūtra*, il y a les cinq *Āgama* 五阿笈摩, à savoir : le Long Āgama[1] 長阿笈摩 (*Dīrgha*), l'Āgama Moyen[2] 中阿笈摩 (*Madhyama*), l'Āgama de Un et Plus[3] 增一阿笈摩 (*Ekottara*), l'Agama de Correspondance[4] réciproque 相應阿笈摩 (*Saṁyukta*) et l'Āgama d'Espèces variées 雜類阿笈摩 (*Kṣudraka*). Dans le recueil du *Vinaya*, il y a le livre des Défenses des bhikṣu 苾芻戒經 (*Bhikṣu prātimokṣa*), le livre des Défenses des bhikṣuṇī 苾芻尼戒經 (*Bhikṣuṇī prātimokṣa*), les origines des Défenses analysées une à une 分別戒本 (*Sūtra vibhaṅga*), l'analyse des divers agrégats[5] 諸蘊差別 et enfin le Vinaya d'Un et Plus 一增律 (*Ekottara*). Dans le recueil (piṭaka) de l'*Abhidharma*, il y a la multitude des groupes et des sections qui sont l'Ensemble 攝 (chō, saṁgraha), les Six Questions 六問, la Correspondance mutuelle 相應 (siang-ying, saṁyoga), la Destination aux Gati 發趣 (fa-ts'iu, gati prasthāna?), etc. En outre, il y a l'Éloge en guirlande des Naissances antérieures 本生鬘讚 (Jātaka mālā) et l'Eloge en guirlande des Individuellement-illuminés 獨覺鬘讚 (Pratyekabuddha mālā). Dans les recueils de la Vraie Loi tels que ceux-là, il y a [des textes] qui ont été prononcés par le Bouddha; d'autres, par les Bodhisattvas; d'autres, par les Śrāvaka; d'autres, par des ermites

(1) Nanj., 545.

(2) Nanj., 542.

(3) Nanj., 543.

(4) Nanj., 544, 546.

(5) Les *Skandhaka*, qui correspondent aux *Khandhaka* du *Mahāvagga* et du *Cullavagga* pali.

(ṛṣi); d'autres, par des dieux (deva); d'autres, par les sages; ils peuvent attirer justice et profit et ainsi de suite jusqu'à [1]... ils ont de la puissance. Pour une stance de quatre membres, si on peut soi-même la réciter, ou si on enseigne à d'autres à la réciter, si on la lit soi-même ou si on la fait lire à d'autres, si on la retient ou si on enseigne à d'autres à la retenir, si on l'explique soi-même ou si on enseigne à d'autres à l'expliquer, si aux maîtres de la Loi on présente avec respect les offrandes, si aux exemplaires des livres sacrés on présente avec respect des offrandes, c'est à savoir — avec toutes sortes de parfums et de fleurs, de drapeaux et de dais, de danseuses et de musiciennes et d'illuminations, on fait des offrandes — si aux exemplaires des livres sacrés on offre en ornement des étuis en soies variées, des bandes, et des ceintures de fil, grâce à la force des excellentes racines de cette sorte, au temps où le Tathāgata Maitreya réalisera l'Illumination complète, on obtiendra excellemment un corps d'homme, et dans la seconde réunion de ce Bouddha, avec un cœur calme et croyant on renoncera aux règles de la vie domestique; on sortira du monde pour être sans maison; avec pureté on retranchera la barbe et les cheveux; on se revêtira du vêtement religieux; on sera membre de la compagnie des saints (ārya); par la force des vœux antérieurs, on obtiendra alors le Nirvāṇa. C'est ce qu'on appelle en second lieu la récompense du fruit obtenue par ceux qui ont planté une racine excellente en pratiquant le culte de la Loi.

Si des donateurs de toute sorte : rois, ministres, gens du commun, à l'époque de la Loi correcte du présent Bouddha Śākyamuni ont pu pratiquer le culte de la communauté et planter pour eux-mêmes des racines excellentes ou enseigner à d'autres à en planter de la manière que voici :

A l'égard des bhikṣu et des bhikṣuṇī, ou bien on les invite

[1] Formule usuelle pour remplacer les développements stéréotypés.

successivement, ou bien on les invite à quelque occasion, ou bien le premier jour du mois, ou bien le huitième jour, ou bien le quinzième, on dispose un banquet d'abstinence (upoṣadha) pour le leur présenter en offrande; ou bien on va dans les temples; soit qu'on fasse des offrandes pour un seul[1], soit qu'on fasse des offrandes pour la Communauté, ou bien on fait [personnellement] le don et le service; ou bien il arrive qu'on fait des offrandes à quelqu'un qui pratique la méditation pure; ou bien il arrive qu'on fait des offrandes à ceux qui expliquent la Loi; ou bien si on voit qu'il y a quelqu'un qui désire s'initier à la droite Loi et la répandre, l'entendre et la recevoir d'un maître, et qui ne le fait pas, retenu qu'il est par les difficultés, on lui donne les moyens d'être en paix et on l'empêche de s'effrayer et de reculer, ou bien on célèbre une assemblée wou-tchö (mokṣa) de donation quinquennale (pañcavarṣa pariṣad), ou bien on fait des dons au saṁgha des quatre régions, ou bien on donne des habitations de temple ainsi que des sièges et des objets de literie, ou bien on donne des cloches ou des pierres sonores, ou bien on donne des parcs et des bois;

Les offrandes de cette sorte qu'on fait à l'assemblée des moines, les hommes qui les font, par la force de telles racines excellentes, au temps où le Tathāgata Maitreya réalisera l'Illumination complète, obtiendront excellemment un corps d'homme et, dans la troisième réunion tenue par ce Bouddha, d'un cœur pur et croyant ils renonceront aux règles de la vie domestique; ils sortiront du monde pour être sans maison; avec pureté ils retrancheront barbe et cheveux; ils revêtiront l'habit religieux; devenus ainsi membres de la compagnie des saints (ārya), par la force de leurs vœux antérieurs, ils obtiendront alors le Nirvāṇa. C'est ce qu'on appelle en troisième

[1] La lecture fo au lieu de yi donnée par l'édition de Corée est manifestement fautive.

lieu la récompense du fruit obtenu par ceux qui ont planté une racine excellente en pratiquant le culte de la Communauté. »

A ce moment le grand Arhat Nandimitra, ayant exposé ce qui précède aux grandes assemblées, par la force de sa pénétration surnaturelle, en présence des grandes assemblées, s'éleva dans l'espace, à la hauteur de sept arbres tāla. Il manifesta de grandes transformations surnaturelles inconcevables; il fit que les assemblées qui étaient témoins progressassent davantage dans la sagesse suprême. En ce temps ce Vénérable, ayant manifesté ces transformations surnaturelles, s'assit dans l'espace les jambes croisées, accroupi; il abandonna les activités (saṁskāra) de longévité et les activités de vie individuelle pour entrer dans le domaine du Parinirvāṇa sans appui de reste (anupadhiśeṣa). Par la force de son vœu de samādhi antérieur, le feu jaillit et brûla son corps; dans l'espace il fit tomber en pluie les os qui restaient de son corps; alors les grandes assemblées crièrent au miracle, prises de compassion; à l'envi, elles recueillirent ce qui restait des os et élevèrent un stūpa; avec toutes sortes de parfums, de fleurs, de joyaux, de drapeaux, d'étendards, de dais, de danseuses et de musiciennes et d'illuminations, elles lui firent une offrande perpétuelle. Cette Relation sur la durée de la loi, les maîtres de l'antiquité se la sont transmise et se la sont communiquée de l'un à l'autre; ils l'ont récitée et conservée sans l'oublier, pour faire que tous les rois, les ministres, les notables, les maîtres de maison, les donateurs, ayant compris les causes et les effets, étant dégoûtés de ce corps soumis à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort, semblable au bananier, au mirage, aux bulles de l'eau, pratiquent les actes supérieurs et dans les générations à venir rencontrent et servent Maitreya, qu'ils soient affranchis des souillures, qu'ils obtiennent le grand Nirvāṇa, qu'ils conçoivent des sentiments d'amour et de joie et que, par rapport à la Loi correcte du

Bouddha, ils la protègent, la maintiennent et fassent qu'elle ne soit jamais détruite.

La tradition qui attribue à Hiuan-tsang la version chinoise de cette Relation peut au premier abord paraître suspecte. En effet, on constate avec surprise que, dans les *Mémoires* du grand pèlerin aussi bien que dans sa *Biographie*, il ne se rencontre pas la moindre allusion soit à ce texte, soit à la doctrine qu'il expose, soit aux personnages qu'il glorifie. Hiuan-tsang, qui observe avec un pieux intérêt tous les phénomènes d'ordre miraculeux qui présagent la disparition future de la Loi, n'évoque pas une seule fois le nom des seize Arhat dont le rôle est pourtant lié si étroitement aux destinées de la religion. Cependant, le doute n'est pas permis. Le Catalogue du Canon bouddhique compilé par Tao-siuan en 664 (l'année même de la mort de Hiuan-tsang) sous le titre de *Ta-t'ang nei-tien-lou* (Nanj., 1483; Tōk., XXXVIII, 2, 84^b, col. ult.) cite le *Ki-fa-tchou-tchouan* «Relation sur la durée de la Loi» au nombre des 67 (*sic*, éd. Corée; 65 édd. chin.) ouvrages traduits par Hiuan-tsang. Dans cette même année 664, Tsing-mai compile le *Kou-kin-yi-king-t'ou-ki* (Nanj., 1487; Tōk., XXXVIII, 3, 88^b, col. 4); c'est une simple série de notices destinées à accompagner les images des traducteurs peintes à la fresque sur les murs du temple Ta-ts'eu-ngen illustré par le séjour et les travaux de Hiuan-tsang; il y mentionne expressément parmi les œuvres de Hiuan-tsang, le «*Fo-lin-nie-p'an-ki-fa-tchou-king*, en un chapitre», c'est-à-dire «le sūtra traitant de la durée de la Loi, le Bouddha étant près du Nirvāṇa». Enfin le *K'ai-yuan-che-kiao lou* (Nanj., 1485; Tōk., XXXVIII, 4, 70^a, col. 6), grand catalogue compilé par Tche-cheng et achevé en 730, mentionne le «*Fo-lin-nie-p'an-ki-fa-tchou-king*, en un chapitre», et, après avoir renvoyé aux notices de Tsing-

mai, il ajoute : « Cet ouvrage a été traduit dans la salle de traduction des Livres saints du temple Ta-ts'eu-ngen, le quatrième jour du quatrième mois de la troisième année yong-houei[1]. Le sramane Ta-tch'eng-kouang l'a recueilli avec le pinceau. » La traduction est donc certainement authentique[2]. Au surplus, dans la *Relation* elle-même, parmi les titres des sūtra qui se trouvent mentionnés, on relève le *Chouo-wou-keou-tch'eng king* « le livre de l'enseignement de la Gloire-sans-souillure », autrement dit : *Vimalakīrtinirdeśa.* Le Tripiṭaka chinois ne contient pas moins de six traductions de ce texte célèbre (Nanj., 144, 145, 146, 147, 149, 181); seule la traduction due à Hiuan-tsang porte le titre reproduit dans la *Relation sur la durée de la Loi;* toutes les autres traductions portent des titres très différents. Et, de fait, la traduction du Vimalakīrtinirdeśa par Hiuan-tsang est antérieure de deux ans à sa traduction de la *Relation sur la durée de la Loi;* d'après le *K'ai-yuan che kiao lou* (voir *supra,* p. 69[b], col. 7), le *Chouo-wou-keou-tch'eng-king* a été traduit par Hiuan-tsang dans le courant de la première année yong-houei (650 av. J.-C.); celui qui l'a recueilli avec le pinceau est le même moine Ta-tch'eng-kouang qui écrit deux ans plus tard sous la dictée de Hiuan-tsang la traduction de la *Relation sur la durée de la Loi.* En outre, pour désigner l'île de Ceylan, le traducteur se sert d'une périphrase (Tche-che-tseu kouo) qui se retrouve dans les *Mémoires* de Hiuan-tsang et qui ne semble pas reparaître ailleurs.

La *Relation* se présente à nous avec l'apparence d'un cadre historique et géographique : Nandimitra, l'auteur de la pro-

(1) C'est-à-dire le 17 mai 652. Nanjio indique comme date de la traduction l'année 654; nous ignorons sur quelles données il se fonde.

(2) Le *Fa yuan tchou lin* (chap. 30; Nanj., 1482; Tōk., XXXVI, 6, 105[a-b]) cite en résumé la « Relation sur la Durée de la Loi prononcée par le Grand Arhat Nandimitra », en la qualifiant d'ouvrage nouvellement traduit. Or la date du *Fa yuan tchou lin* est de 668.

phétie, aurait vécu dans la capitale du royaume de Tche-che-tseu environ huit cents ans après le Parinirvāṇa. L'expression chinoise 八百年中 « dans les huit cents ans » désigne approximativement une date située dans les premières années du IXe siècle après le Nirvāṇa[1]. Si nous interprétons cette date en fonction de la date que, dans un passage de ses *Mémoires* (I, 172), Hiuan-tsang assigne à l'avènement de Kaniṣka (« dans la 400e année après le Nirvāṇa »), la prédiction de Nandimitra serait postérieure de quatre cents ans au règne de ce grand prince. Mais il faut se garder d'organiser en un système la chronologie de Hiuan-tsang; il emprunte ses données à des sources diverses qu'il ne se soucie pas d'harmoniser, et d'ailleurs il reconnaît lui-même, sans indiquer de préférence personnelle, les divergences considérables des idées bouddhiques sur la date du Nirvāṇa (*Mém.*, I, 334-335); ces divergences laissaient un intervalle de cinq à six cents ans entre les dates extrêmes.

Les sources indiennes, chinoises ou tibétaines qui nous sont accessibles ne nous apportent aucune information sur l'Arhat Nandimitra, qui aurait révélé cette prophétie. Le seul personnage de ce nom que nous ayons rencontré est mentionné en passant par Tāranātha (traduction Schiefner, p. 62). Tandis que le fils du roi Kaniṣka régnait à Puṣkalāvatī, « vivait à Pāṭaliputra l'Arhat Aśvagupta, le vénérable qui rejeta l'astrologie et se consacra à la contemplation des huit Vimokṣa. Comme il enseignait la loi, Nandimitra et d'autres devinrent Arhat et virent de plusieurs manières la vérité ». Schiefner et avant lui Wassilief (*Buddhismus*, p. 53) avaient rétabli d'après la traduction tibétaine dga' ba'i bśes gñen un original sanscrit Nandamitra. La restitution était d'ailleurs possible; mais, en

[1] Sur cette locution qui a été récemment l'objet de savantes discussions, cf. Péri, *B. É. F. E.-O.*, XI, 1911, p. 355 et suiv.; Otto Franke, *J. R. A. S.*, 1914, p. 398 et suiv.; Takakusu, *J. R. A. S.*, 1914, p. 1013 et suiv.

fait, le *Dpag bsam ljon bzan* emploie la même forme tibétaine dga' ba'i bśes gñen pour traduire le nom de Nandimitra dans un passage (p. 51) où il résume précisément la prophétie traduite par Hiuan-tsang. L'auteur tibétain désigne la Relation comme un avadāna : «selon l'*Avadāna de Dga' ba'i bśes gñen* («ami heureux» = Nandimitra), après le temps où la vie [humaine] aura eu une durée de six cents ans, au temps [où la vie durera] sept cents ans, les seize Arhat, ayant protégé la collection de la Loi, ayant fait un stūpa précieux, l'ayant adoré, étant arrivés dans l'intérieur de la terre d'or du stūpa des vestiges du Nirvāṇa, s'étant installés là, ce sera alors le déclin de l'enseignement de Śākyamuni». Rien ne permet d'affirmer, malgré l'identité des noms, que le Nandimitra mentionné par Tāranātha comme un contemporain du fils de Kaniṣka soit le même que l'Arhat dont Hiuan-tsang a traduit la prédiction. D'ailleurs, si fantaisiste que soit la chronologie de nos textes, il paraît difficile d'admettre que le règne d'un fils de Kaniṣka ait pu être placé «dans les huit cents années qui suivirent le Parinirvāṇa».

L'indication géographique est plus précise; le royaume de Tche-che-tseu est certainement Ceylan. Dans ses *Mémoires* (II, 130), Hiuan-tsang donne expressément ce nom à l'île; il rapporte tout au long la légende étymologique qui prétendait expliquer cette désignation; l'ancêtre du premier roi aurait pris (°la) un lion (siṁha); d'où le nom de Siṁhala «celui qui a pris le lion» 執師子. Le nom du roi Cheng-kiun 勝軍 est, chez Hiuan-tsang comme partout ailleurs, la traduction consacrée du nom de Prasenajit, qui régnait à Śrāvastī du vivant du Bouddha. Les Annales singhalaises ne mentionnent pas de roi qui ait porté ce nom ou tout autre nom susceptible d'être rendu en chinois par Cheng-kiun (par exemple Jayasena dans Hiuan-tsang, *Mém.*, II, 11-12). Watters (*loc. laud.*, p. 332) a préféré retenir comme une donnée réelle le nom

de Prasenajit; il n'a pas tenu compte de l'intervalle de huit cents ans qui sépare notre Apocalypse du temps du Bouddha, il a dû par suite écarter Ceylan et chercher dans la région de Śrāvastī un nom qui pût répondre au Tche-che-tseu kouo. Il a signalé un «district de Che-tseu» 師子聚落 dans le «Sarvada vinaya yao che», chap. 8, c'est-à-dire, en réalité, dans le *Mūla Sarvāstivādi Vinaya, Bhaiṣajyavastu*, Tōk., XVII, 4, 29[b], col. 17; c'est une des étapes du Bouddha sur la route de Śrāvastī à Rājagṛha, et un des endroits où le Bouddha aurait prononcé le sūtra du siège des Quatre Bouddhas. Tout exclut cette identification; l'endroit est sans aucune notoriété et la désignation si caractéristique de Tche-che-tseu ne peut pas s'y appliquer. On ne saurait s'étonner de voir la scène d'un texte mahāyāniste localisée à Ceylan; un des classiques du Mahāyāna, le Laṅkāvatāra, conduit le Bouddha à l'île des Rākṣasa pour y donner son enseignement à Rāvaṇa, leur roi. Il convient de rappeler que Hiuan-tsang n'a pas visité Ceylan au cours de ses voyages; c'est dans l'Inde propre qu'il a dû recueillir l'original de la Relation sur la Durée de la Loi. Que le texte soit en principe originaire ou non de Ceylan, il n'en est pas moins curieux que la scène d'une prédiction destinée à glorifier le Mahāyāna ait été située dans l'île qu'un préjugé trop répandu veut réserver au seul Hīnayāna.

D'ailleurs il faut se garder d'opposer dans un contraste brutal les deux Véhicules, comme on le fait trop souvent. Petit et Grand Véhicule tiennent l'un à l'autre par des liens nombreux et subtils. Notre texte même en est une preuve de plus. Il est manifestement d'inspiration mahāyāniste; dans le Catalogue de la Loi, tel qu'il le dresse, il classe au premier rang les ouvrages où le Mahāyāna s'affirme avec le plus d'audace et de netteté; Āgama et Vinaya ne viennent qu'à la suite. La définition qu'il donne de la Loi (p. 20) est aussi très expressive : la tradition du Petit Véhicule, enregistrée dans le Vinaya pali

(*Suttavibhaṅga, pācittiya IV*), stipule que «ce qu'on appelle le dharma est énoncé par le Bouddha, énoncé par les Auditeurs (śrāvaka), énoncé par les Voyants (ṛṣi), énoncé par les divinités (devatā), il est ce qui touche à l'intérêt, ce qui touche à la Loi» (dhammo nāma buddhabhāsito sāvakabhāsito isibhāsito devatābhāsito atthupasaṁhito dhammupasaṁhito). Le Vinaya des Dharmagupta (*Sseu fen liu*, chap. 11; Tōk., XV, 3, 59[b], col. 6) dit de même : «La loi en pada, c'est ce qu'énonce le Bouddha, ce qu'énoncent les śrāvaka, ce qu'énoncent les ṛṣi, ce qu'énoncent les deva.» Le Vinaya des Mahāsāṁghika (*Mo ho seng tche liu*, chap. 13; Tōk., XV, 8, 93[a], col. 13) donne un peu différemment : «La loi, c'est ou bien ce que le Bouddha a énoncé ou bien ce qu'il a approuvé de son sceau. Ce que le Bouddha a énoncé, c'est le Bouddha lui-même qui l'a énoncé; ce que le Bouddha a approuvé de son sceau, ce sont les disciples śrāvaka et les autres hommes qui l'ont énoncé, et le Bouddha l'a approuvé de son sceau.» Le Vinaya des Sarvāstivādin (*Che song liu*, chap. 10; Tōk., XVI, 3, 63[b], col. 11) donne : «La loi est ce que le Bouddha a énoncé, ce que les disciples ont énoncé, ce que les deva ont énoncé, ce que les ṛṣi ont énoncé, ce que les avatars 化人 ont énoncé.» Le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (*Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye*, chap. 27; Tōk., XVI, 9, 6[a], col. 5) a; contre son habitude, une définition plus courte : «Le mot loi signifie la loi qu'ont énoncée le Bouddha et les śrāvaka.» La *Relation de Nandimitra* reprend la définition commune, mais pour y ajouter la catégorie des Bodhisattva qui caractérise le Grand Véhicule; il les insère naturellement à une place d'honneur, immédiatement après le Bouddha et avant les śrāvaka.

Le classement adopté pour les ouvrages du Grand Véhicule ne concorde avec aucun des catalogues actuellement connus, soit en Chine, soit au Tibet; on y reconnaît pourtant un cer-

tain système. On y retrouve les grandes collections communes à tous les catalogues; la *Prajñāpāramitā* obtient ici le premier rang; on a fait rentrer sous cette rubrique des textes divers, généralement dispersés, en tête desquels figurent le *Saddharmapuṇḍarīka* et le *Suvarṇaprabhāsa* suivis d'un texte qu'il nous est impossible d'identifier (le *Vajrapāṇi piṭaka?*); à la suite vient une série de sūtra qui ont ce caractère commun de traiter de samādhi : *Sūraṅgamasamādhi, Māyopamasam°, Mahāprātihāryasam°, Sarvapuṇyasamuccayasam°, Tathāgatajñānamudrāsam°,* qui sont des textes bien connus, mais après lesquels sont nommés quatre ouvrages que nous n'avons pu identifier : sūtra de samādhi des éclats prestigieux au complet; sūtra de la terrasse précieuse; sūtra de samādhi de tous les Bodhisattva réunis; sūtra de la direction et de la réception des Bouddhas. Le groupe suivant est formé par les paripṛcchā «réponses à des questions personnelles»; on y distingue des sous-groupes fondés sur l'analogie de condition des questionneurs : nāgarāja (Sāgara, Anavatapta, Drumaketu); filles («la fille précieuse»; Sumatidārikā), ou sur l'analogie des désignations : Ratnatala? Ratnacūḍa; — Ākāśasvara? Ākāśasiṁhanāda?, ou sur l'analogie des désignations techniques : Akṣayamatinirdeśa, Vimalakīrtinirdeśa. Un certain nombre de ces textes n'ont pu être identifiés (collection de questions; Bonne fortune; Paume précieuse; Son du Vide; Rugissement du Vide; Réseau d'illusion; Fille à l'éclat d'or; le réel de la Vérité); d'autres se prêtent à des identifications probables (héros brave = Ugra?; celui qui remplit = Pūrṇa?; Ajātaśatru; Nārāyaṇa); un petit nombre se laissent identifier d'une manière certaine : *Brahmaparipṛcchā; Sāgara°; Anavataptа°; Druma [ketu]°; Ratnacūḍa°;* la fille précieuse; *Sumatidārikā°; Subāhu°; Siṁha°; Vīradatta°; Akṣayamatinirdeśa* et *Vimalakīrtinirdeśa.*

La collection du *Buddhāvataṁsaka* forme la seconde classe;

à la suite sont rangés des textes de notoriété inégale : Main-de-lotus?, *Buddhasahasranāma*, *Amitābhavyūha*, *Sukhāvatīvyūha*, *Kusumasaṁcaya*.

La troisième classe est celle du *Mahāsaṁnipāta*, suivie d'un sūtra sur l'entrée dans toutes les voies, et de plusieurs sūtra dont le titre commence par pao «précieux» (étendard précieux, amas précieux, boîte précieuse). Le dernier de ces trois sūtra est bien connu; c'est le *Ratnakaraṇḍaka*. On est tenté de se demander si le second «L'Amas précieux» n'est pas le *Ratnakūṭa* qui forme régulièrement la quatrième des grandes collections (avec *Prajñāpāramitā*, *Buddhāvataṁsaka*, *Mahāsaṁnipāta*); mais la traduction consacrée de *Ratnakūṭa* est *Pao tsi* 寶積 et nous avons ici *Pao tsiu* 寶聚 qui répond plutôt à *Ratnarāśi*. Les deux derniers ouvrages («la peinture multicolore» et «le roi au crâne élevé») nous sont inconnus.

En dehors des grandes collections que l'usage commun avait consacrées, les principes qui ont dirigé le choix des textes dans cette liste nous échappent; on y voit paraître des ouvrages secondaires alors que d'autres, et des plus célèbres, sont passés sous silence. Le catalogue, à coup sûr, ne prétend pas fournir un dénombrement complet; Nandimitra déclare expressément que «pareils sūtra du Grand Véhicule existent par centaines de myriades». Il est évident toutefois que le rédacteur de cette Relation a dû mentionner les textes qu'il jugeait les plus importants. Le jour où l'étude du Grand Véhicule sera plus avancée, on pourra sans doute mettre en lumière les raisons secrètes qui ont dicté ses préférences.

Le canon du Petit Véhicule, par la force d'une organisation ancienne, ne prête guère aux fantaisies individuelles. Certaines nuances sont néanmoins instructives. Si le nombre des grandes collections de sūtra (*Āgama* ou *Nikāya*) est de longue date fixé à cinq, — témoin le pacanekāyika (= pañcanaikāyika) de l'inscription de Sanchi, *Ep. Ind.*, II, 104, n° 66, et de

Bharhut, n° 144, qui nous reporte au IIIe siècle avant J.-C., — l'ordre intime en varie d'une école à l'autre. L'ordre suivi par notre texte : *Dīrgha*, — *Madhyama*, — *Ekottara*, — *Saṁyukta*, — *Kṣudraka* appartient exclusivement à l'école Dharmagupta (*Sseu fen liu* [= Dharmagupta Vinaya], chap. 54; Tōk., XV, 6, 51). Le pali, ou pour lui donner son nom technique, l'école des Sthavira, adopte, comme on sait, l'ordre : *Dīgha*, *Majjhima*, *Saṁyutta*, *Aṅguttara*, *Khuddaka*. L'école Mahīśāsaka, étroitement apparentée aux deux précédentes, a préféré ici l'ordre du pali (*Wou fen liu*, chap. 30; Tōk., XVI, 2, 68); c'est aussi l'ordre du pali qui est reproduit dans le Vinaya des Mahāsāṁghika (*Mo-ho-seng-k'i liu*, chap. 32; Tōk., XV, 10, 34). Les Mūla Sarvāstivādin (*Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye tsa che*, chap. 39; Tōk., XVII, 2, 92[1]) mettent en tête le *Saṁyukta*, suivi du *Dīrgha*, du *Madhyama*, de l'*Ekottara*.

La traduction adoptée par Hiuan-tsang pour les titres des deux derniers Āgama provoque des observations intéressantes : le nom du *Saṁyukta āgama* est rendu par 相應阿笈摩 *siang ying a-ki-mo* « āgama de correspondance réciproque », et celui du *Kṣudraka āgama* est rendu par 雜類阿笈摩 *tsa lei a-ki-mo* « āgama d'espèces variées ». Les traducteurs antérieurs étaient unanimes à rendre par 雜 tsa « mélangé » le mot saṁyukta dans le titre de l'Āgama; 雜阿含經 *tsa a-han king* est le titre du *Saṁyukta āgama* aussi bien dans la version anonyme (et abrégée) du IIIe siècle de notre ère (Nanj., 547; Tōk., XIII, 6) que dans la version anonyme (et partielle) de l'époque des Ts'in (350-431) [Nanj., 546; Tōk., XIII, 5] et dans la version de Guṇabhadra (435-443) [Nanj., 544; Tōk., XIII, 2-4]. Les anciens traducteurs des Vinaya avaient, eux aussi, dans les chapitres de ces ouvrages qui rapportent l'histoire des conciles et l'origine du canon, adopté l'équivalence : 雜 tsa = saṁyukta : Dharmagupta v. [traduit en 405],

chap. 54; Nanj., 1117; Tōk., XV, 6, 51[a]; Mahāsāṅghika v. [traduit en 416], chap. 32; Nanj., 1119; Tōk., XV, 10, 34[a]; Mahīśāsaka v. [traduit en 423], chap. 30; Nanj., 1122; Tōk., XVI, 2, 68[b].

Par l'effet d'un choix malheureux, la tradition chinoise avait de bonne heure adopté le même mot 雜 tsa pour traduire le terme sanscrit kṣudraka, qui signifie littéralement «petit, menu», dans le titre du cinquième Āgama, le *Kṣudraka āgama*. Cet Āgama, qui n'existe comme une unité organique que dans le canon pali, consiste dans une collection de divers ouvrages dont plusieurs n'ont jamais été traduits en chinois [non plus qu'en tibétain]. Les traducteurs des Vinaya — dans les passages auxquels nous venons de nous référer — n'appliquent pas à cet Āgama la désignation classique de 阿含 a-han (transcription du mot sanscrit āgama) qu'ils réservent aux quatre autres collections. Pour le distinguer du *Tsa A-han*, désignation traditionnelle du *Saṁyukta āgama*, ils ont rendu le nom du *Kṣudraka āgama* par les termes 雜藏 *tsa tsang* «recueil [piṭaka] mélangé». La ressemblance des deux expressions *Tsa A-han* et *Tsa tsang* peut facilement amener des confusions; il ne sera pas superflu de rapporter ici tout au long les passages qui justifient ces deux appellations; ils apportent des documents précieux pour l'histoire du canon bouddhique.

α. Dharmagupta v., *loc. sup. cit.* «Les mélanges (雜 tsa = saṁyukta) des bhikṣu, des bhikṣuṇī, des upāsaka, des upāsikā, des deva, le mélange de Śakra devendra, le mélange de Māra, le mélange de Brahma rāja forment un recueil qui est le *Tsa A-han* 雜阿含. De la même manière le Livre des Existences *Cheng king* 生經 = *Jātaka* (1); le Livre original *Pen*

(1) Cf. Nanj., 669 et Tōk., XIV, 5, collection de jātaka traduite par Fa hou

king 本經 = *Itivrttaka*[1]; le Livre des Bonnes Causes *Chan yin yuan king* 善因緣經 = *Nidāna*?; le Livre de la Grande Extension *Fang teng king* 方等經 = *Vaipulya;* le livre de ce qui est sans précédent *Wei ts'eng yeou king* 未曾有經 = *Adbhuta* [*dharma*][2]; le Livre des Comparaisons *P'i yu king* 譬諭經 = *Avadāna*[3]; le Livre de *Yeou-p'o t'i chö* 優婆提舍經 = *Upadeśa*[4]; le Livre du Sens des phrases *Kiu yi king* 句義經 = *Arthapada*, *Arthavarga*[5]; le Livre des Phrases de la Loi *Fa kiu king* 法句經 = *Dharmapada*[6]; le Livre du *Po-lo-yen* 波羅延經 = *Pārāyaṇa*[7]; le Livre des Difficultés mélangées *Tsa nan king* 雜難經 = *Kathāvastu*?[8]; le Livre des Stances saintes 聖偈經 = *Sthaviragāthāḥ*[9]; le recueil de tous ces ouvrages forma le *Tsa tsang* 雜藏. »

en 285, qui porte ce titre, mais n'est qu'une des nombreuses collections de ce genre.

[1] Généralement désigné en chinois par 本事經, traduit par Hiuan-tsang; Nanj., 714; Tōk., XIII, 6; cf. Watanabe dans *Journ. Pali Text Soc.*, 1907 : *A Chinese Collection of Itivuttakas.*

[2] Le Tripiṭaka chinois contient trois ouvrages de titre analogue : le *Fo chouo wei ts'eng yeou king*, traduit sous les seconds Han, Nanj., 260; Tōk., VI, 7, 86ᵃ; le *Wei ts'eng yeou yin yuan king*, traduit par T'an-king entre 479 et 502, Nanj., 400; Tōk., XIV, 8, 52ᵇ et suiv.; le *Fo chouo wei ts'eng tcheng fa king*, traduit par Fa-t'ien à la fin du xᵉ siècle; Nanj., 925; Tōk., V, 8, 19ᵇ et suiv. Ces trois ouvrages n'ont rien de commun entre eux; le premier n'est qu'un sūtra sur les récompenses à venir; le second est une collection de récits merveilleux du genre avadāna; le troisième est un exposé de doctrine mahāyāniste.

[3] Le Tripiṭaka chinois contient, on le sait, un grand nombre de recueils de ce genre qu'il est inutile d'énumérer ici.

[4] Aucun ouvrage particulier ne porte ce titre qui a une valeur purement générique.

[5] Cf. Nanj., 674; Tōk., XIV, 5, et *Journ. asiat.*, 1915, I, 412 et suiv.

[6] Ce célèbre recueil est représenté par quatre traductions dans le Tripiṭaka chinois: Nanj., 1321, 1353, 1365, 1439; pour les détails nous nous contenterons de renvoyer au *Journ. asiat.*, 1912, II, 205 et suiv.

[7] Ce livre, qui est une section du Sutta Nipāta, n'a pas été traduit en chinois; cf. *Journ. asiat.*, 1915, I, 418 et suiv.

[8] L'ouvrage n'a pas été traduit en chinois.

[9] L'ouvrage n'a pas été traduit en chinois.

β. Mahīśāsaka v., *loc. sup. laud.* [Ānanda parle :] « Voici les mélanges qui ont été prononcés : ils ont été prononcés pour les bhikṣu, les bhikṣuṇī, les upāsaka, les upāsikā, les fils de dieux (devaputra), les filles de dieux (devakanyā). Maintenant on les a réunis en un recueil appelé *Tsa A-han* 雜阿含... Quant aux mélanges qui ont été prononcés en surplus à partir [des quatre Āgama], maintenant on les a rassemblés en un recueil appelé le *Tsa tsang* 雜藏. » Il faut remarquer que la formule d'introduction employée ici par Ānanda diffère de celle qu'il avait employée dans le cas du *Saṁyukta āgama* et aussi des trois autres.

γ. Mahāsāṅghika v., *loc. sup. laud.* « Quand le vénérable Ānanda eut ainsi récité tout le *Fa tsang* 法藏 (Dharmapiṭaka),... les textes mélangés furent rassemblés pour constituer le *Tsa A-han* 雜阿含 (āgama mélangé = saṁyukta); ce qu'on appelle *tsa* 雜 = mélangé, c'est le Mélange des Organes (indriya), le Mélange des Forces (bala), le Mélange de l'Intelligence (bodhi), le Mélange de la Voie (mārga) et autres du même genre... Ce qu'on appelle le *Tsa tsang* 雜藏, c'est le récit fait par les Pratyekabuddha et par les Arhat eux-mêmes des causes provenant de leurs existences antérieures; toutes les stances de cette sorte, c'est ce qu'on appelle le *Tsa tsang*. »

δ. Mūla Sarvāstivādi v., *loc. sup. laud.* [Après la récitation intégrale du troisième sūtra par Ānanda.] « Les Arhat firent cette réflexion : Nous avons déjà recueilli le troisième sūtra prononcé par l'Honoré du monde; parmi nos compagnons de conduite brahmique, il n'y a personne qui s'y oppose, personne qui proteste ou qui répugne. C'est pourquoi il vous faut savoir que ce sūtra est la vraie doctrine du Bouddha. Ils dirent encore ceci : Pour ce qui est de la règle des autres

sūtra, l'Honoré du monde les a prononcés ou dans des palais royaux, ou dans des villages, ou dans des bourgs, ou dans des villes, ou dans des localités. Qu'Ānanda les récite tous maintenant! — Les Arhat les recueillirent. Toutefois [au lieu de suivre l'ordre chronologique], la Correspondance des Cinq Agrégats 五蘊相應 (pañcaskandha saṁyukta), ils la classèrent sous la catégorie des Agrégats 蘊品 (skandha varga); la Correspondance des Six Lieux et des Dix-huit Domaines 六處十八界相應 (ṣaḍāyatana aṣṭādaśa dhātu saṁyukta), ils la classèrent sous la catégorie des Lieux et des Domaines 處界品 (āyatana dhātu varga); la Correspondance de la Production causale et des Vérités saintes 緣起聖諦相應 (nidāna āryasatya saṁyukta), ils la classèrent sous le nom de Production causale 緣起 (nidāna). Quant à ce qui a été prononcé par les Auditeurs (= śrāvaka), ils le classèrent en le plaçant dans l'endroit de la catégorie des Auditeurs 聲聞品處 (śrāvaka vargasthāna). Quant à ce qui a été prononcé par le Bouddha, ils le classèrent en le plaçant dans la catégorie du Bouddha 佛品處 (buddhavarga sthāna). Quant aux Correspondances 相應 (saṁyukta) des Lieux-de-mémoire 念處 (smṛtyupasthāna), de l'Application correcte 正勤 (samyakpradhāna), des Pieds-de-magie 神足 (ṛddhipāda), des Organes-des-sens 根 (indriya), des Forces 力 (bala), des Sections de la Voie de l'Illumination 覺道分 (bodhyaṅga), ils les classèrent en les plaçant dans l'endroit de la catégorie de la Voie sainte 聖道品處 (āryamārga vargasthāna). Comme les sūtra et les stances y sont en correspondance, c'est ce qu'on appelle l'Āgama de Correspondance 相應阿笈摩 (saṁyukta āgama).» Le traducteur, Yi-tsing, ajoute en note : Autrefois, on disait *tsa* 雜 «mélangé»; l'expression a le sens de «prendre [pêle-mêle]». Ānanda récite ensuite le *Dīrgha*, le *Madhyama*, l'*Ekottara*. «Et alors Mahākāśyapa dit à Ānanda : Voilà bien

quels sont les sūtra des Āgama, il n'y a que ceux-là et il n'y en a pas d'autres en plus.» La conclusion énoncée par Mahākāśyapa semble bien destinée à exclure le *Kṣudraka* des Āgama, où d'autres écoles le comptaient.

On voit que Yi-tsing a, comme avait fait avant lui Hiuan-tsang, renoncé au terme tsa 雜 «mélangé» pour rendre en chinois le titre sanscrit du Saṁyukta Āgama. Alors que les traductions anciennes du Vinaya employaient indifféremment ce mot comme l'équivalent de Saṁyukta et de Kṣudraka, Yi-tsing ne l'a maintenu que dans cette dernière valeur. La section du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin qui porte en sanscrit le titre de *Kṣudraka vastu* (au témoignage du *Dulva* tibétain) reçoit dans la traduction de Yi-tsing le titre de *Tsa che* 雜事 «choses mélangées» (Nanj., 1121; Tōk., XVII, 1-2; M. Nanjio a rétabli par erreur le titre sanscrit sous la forme: saṁyukta vastu[1]).

L'analyse du Vinaya, telle qu'elle est donnée par Nandimitra, n'est pas non plus sans portée. Ici encore, comme dans le cas des Āgama, l'ordre des sections comporte un enseigne-

[1] Nous avons pu établir que l'expression *Tsa tsang* 雜藏 correspond à *Kṣudraka Āgama* du sanscrit. On comprend dès lors l'emploi qu'en a fait le pèlerin Fa-hien, dans le titre d'un sūtra qu'il a traduit: le *Tsa tsang king* (Nanj., 676; Tōk., XIV, 6, 69^{b} et suiv). M. Nanjio avait, comme dans le cas du *Kṣudraka vastu*, Nanj., 1121, cru pouvoir rétablir un titre hypothétique de «Saṁyukta piṭaka sūtra» pour l'original sanscrit; il se fondait sans doute sur la valeur usuelle du terme tsa. Ce sūtra consiste dans une série de récits où Maudgalyāyana explique au hasard des rencontres les causes qui justifient les supplices de certains preta et les récompenses de certains deva. L'ensemble forme le pendant du Petavatthu et du Vimānavatthu pali; le canon pali classe justement ces deux ouvrages dans le Khuddaka Nikaya qui correspond au Kṣudraka Āgama sanscrit. Le titre adopté par Fa-hien, *Tsa tsang king*, signifie simplement que les textes qu'il a traduits dans ce recueil étaient des sūtra du *Kṣudraka Āgama;* Fa-hien insistait ainsi sur la provenance canonique de l'ouvrage (cf. *supra*, p. 35, γ).

ment. Nandimitra avait classé les Āgama dans un ordre qui concordait avec l'école Dharmagupta, à l'exclusion de toutes les autres. Son analyse du Vinaya reproduit exactement la disposition des parties qui composent le Vinaya des Dharmagupta; le même ordre se retrouve dans le Vinaya pali, celui des Sthavira, tandis qu'il est différent dans toutes les autres écoles. Nous ne nous arrêterons pas sur le *Prātimokṣa* (Défenses des bhikṣu, Défenses des bhikṣuṇī) qui est la base indispensable de tous les Vinaya, ni sur les origines des Défenses analysées une à une (*Suttavibhaṅga* du pali), ni sur l'Analyse des divers agrégats (*Skandhaka* [*Khandaka*] du *Mahāvarga* [°*vagga*] et du *Kṣudravarga* [*Cullavagga*]), qui sont des parties intégrales de tous les Vinaya; mais le Vinaya des Dharmagupta (en chinois *Sseu fen liu*) est le seul, avec le Vinaya pali, qui s'achève sur l'Ekottara. Les Mahīśāsaka (en chinois *Wou fen liu*) ne possèdent pas cette section; les Sarvāstivādin (en chinois *Che song liu*) et les Mūla Sarvāstivādin, dont le Vinaya est représenté dans son intégralité par le *Dulva* tibétain, la traduction chinoise de Yi-tsing étant fragmentaire et dépourvue de coordination, terminent leur Vinaya sur un long questionnaire de casuistique qui a pour interlocuteurs Upāli et le Bouddha. Quant aux Mahāsāṅghika (en chinois *Mo-ho-seng-k'i liu*), leur Vinaya est construit sur un plan tout particulier et il ne contient pas l'*Ekottara*. La parenté de notre texte avec l'école Dharmagupta s'affirme donc par un nouvel indice.

La question de l'Abhidharma est trop obscure et trop compliquée pour qu'elle puisse conduire à des résultats positifs. Deux des Vinaya connus, celui des Mahīśāsaka et celui des Mahāsāṅghika ne mentionnent pas même l'Abhidharma à propos de la récitation du premier concile. Les Sarvāstivādin, qui n'ont pas conservé dans leur Vinaya la section relative aux conciles (tout au moins dans la version chinoise du *Che song liu*), ont une littérature abondante sur l'Abhidharma, mais

tout entière de basse époque (voir Takakusu, *On the Abhidharma literature of the Sarvāstivādins*, dans *Journ. Pali Text Society*, 1905); les rubriques citées dans la Relation de Nandimitra ne paraissent pas y figurer. Dans le Vinaya des Mūla Sarvāstivādin (Tōk., XVII, 2, 92[b]), Mahākāśyapa qui récite l'Abhidharma lui donne le nom de Mātṛkā 摩窒里迦 (*mo-tche-li-kia*), c'est-à-dire d'Index; et sa récitation porte en effet sur des catégories numériques exclusivement, et non pas sur des ouvrages : les 4 smṛtyupasthāna, les 4 samyakpradhāna, les 4 ṛddhipāda, les 5 indriya, les 5 bala, etc. La littérature de l'Abhidharma pali, assez confuse, elle aussi, n'offre rien qui corresponde aux « groupes et sections » mentionnés par Nandimitra. De l'Abhidharma des Dharmagupta, nous ne connaissons rien; le récit du premier concile, auquel nous avons déjà emprunté nos renseignements sur les Āgama (Tōk., XV, 6, 51[a]), se borne à une indication brève et énigmatique, qu'on ne peut traduire qu'avec toutes sortes de réserves : « Le Difficile, le Non-difficile, le Lien, la Correspondance mutuelle, les Lieux d'activité, tout cela réuni forma l'Abhidharma piṭaka » 有難無難繫相應作處集爲阿毗曇藏. Il convient de remarquer que dans cette énumération reparaît un des termes employés par Nandimitra (siang ying « correspondance mutuelle »).

A la suite des textes canoniques, Nandimitra mentionne encore l'Eloge en guirlande des naissances antérieures et l'Eloge en guirlande des Pratyekabuddha. Nous possédons un texte sanscrit intitulé *Jātakamālā* « la guirlande des naissances antérieures », qui a pour auteur Ārya Śūra et qui compte à bon droit parmi les chefs-d'œuvre de la littérature bouddhique en sanscrit (traduction chinoise incomplète dans Nanj., 1312; Tōk., XIX, 5; cf. Ivanovski, *Sur une traduction chinoise du recueil bouddhique Jātakamālā*, trad. franç. de Duchesne dans *Rev. Hist. Relig.*, 1903, p. 298-335). Mais la désignation est

trop banale pour être appliquée exclusivement à cet ouvrage. Quant au second ouvrage, nous ignorons absolument quel texte Nandimitra pouvait avoir en vue.

En somme, le canon du Mahāyāna donné par Nandimitra ne correspond à aucun classement connu; le canon du Hīnayāna auquel il se réfère paraît être celui des Dharmagupta. De fait, les Dharmagupta, éclipsés à nos yeux par le prestige du pali (école Sthavira) et du sanscrit (Sarvāstivādin et Mūlasarvāstivādin), ont tenu une place considérable, attestée encore par leur rôle dans la vie de l'église bouddhique en Chine. Au témoignage de M. de Groot, le Prātimokṣa de cette école «est actuellement en usage dans tous les couvents de l'empire comme règlement constitutionnel de la Discipline... ce livre a toujours été considéré en Chine comme le code de l'école du Hīnayāna». (*Le Code du Mahāyāna en Chine*, p. 3). C'est à l'école Dharmagupta qu'appartiennent les premiers formulaires traduits en chinois : le *T'an-wou-t'i kiu pou tsa kie-mo* (Nanj., 1163; Tōk., XV, 7), traduit en 252 par K'ang Seng-k'ai, et le *Kie-mo* (Nanj., 1146; Tōk., XV, 7), traduit en 254 par T'an-ti.

Une tradition assez ancienne ramène plus haut encore l'introduction du Vinaya des Dharmagupta en Chine. Le *Fa yuan tchou lin*, compilé au VIIe siècle, en 668, rapporte ainsi cette tradition (chap. 89; Tōk., XXXVI, 10, 36^{b}) : Depuis l'empereur Ming et l'arrivée en Chine des deux premiers missionnaires jusqu'au règne de l'empereur Houan (147-167) inclusivement, on ne put pas pratiquer d'ordination régulière; on se borna à communiquer les formules des trois Refuges, des cinq Défenses et des dix Défenses. «Après le règne de l'empereur Houan, il y eut cinq religieux d'Occident, originaires d'un royaume de l'Inde du Nord, qui vinrent dans le pays de Chine; ils donnèrent à la grande communauté l'occasion de recevoir les défenses. Le premier se nommait Tche

(= le Yue-tche) Fa-ling 支法領; le second, Tche K'ien 支謙; le troisième, Tchou (l'Hindou) Fa-hou 竺法護; le quatrième, Tchou Tao-cheng 竺道生; le cinquième, Tche Leou-tch'en 支婁讖. En ce temps la grande discipline n'existait pas encore; Tche Fa-ling récita de vive voix un chapitre du texte des Défenses (Prātimokṣa) et un chapitre du texte du Kie-mo (karma), et les répandit en ce pays. Actuellement on appelle cela l'ancien Kie-mo. Plus tard, en la troisième année houang-tch'ou (222) des Wei, T'an-mo-kia-lo (Dharmakāla, Nanj., App., II, 13) publia, mais cette fois en traduction, la discipline relative aux Défenses. Puis, au temps de Hiao wen, empereur (dont le nom de famille est) Yuan (471-499), le maître de la Discipline Yeou-kouang 有光 vérifia l'ancien Kie-mo et en se servant du texte des Défenses il fit dans la rédaction des additions et des suppressions en nombre plus ou moins grand. Pour ce qui était insuffisant, en se servant du texte de la Grande Discipline, au fur et à mesure il le corrigea et le rassembla. Cet ouvrage a cours actuellement; c'est ce qu'on appelle le nouveau Kie-mo.

«En ce temps, des nonnes vinrent demander à recevoir les Défenses. Tche Fa-ling leur dit : Dans ce qu'énonce clairement la Discipline, il n'est question à propos des pays limitrophes ouverts à la religion que des cinq moines nécessaires pour l'ordination; il n'est point parlé des nonnes. Alors les nonnes prirent congé et s'en retournèrent; leurs larmes tombaient comme la pluie et elles ne pouvaient se dominer. Puis à la fin des Han et au commencement des Wei, deux nonnes d'un royaume de l'Inde orientale arrivèrent à Tch'ang-ngan. Voyant les nonnes [chinoises], elles leur demandèrent : En un pays limitrophe, de qui avez-vous reçu les Défenses? Les nonnes répondirent : Nous sommes allées là où était la grande assemblée; nous avons reçu les cinq Défenses, les dix Défenses, et c'est tout. Les deux nonnes leur dirent en soupirant : En pays

limitrophe, il n'y a pas encore de nonne qui ait l'ordination complète! En votre faveur, nous retournerons dans notre pays et nous obtiendrons par persuasion que quinze personnes viennent. — Trois de ces personnes moururent de froid dans les montagnes de neige; deux périrent en tombant dans des gouffres; les autres arrivèrent dans ce pays, elles n'étaient plus qu'au nombre de dix. Les nonnes (chinoises) vinrent toutes à la capitale, et les nonnes (indiennes) leur donnèrent l'ordination. Plus tard, les nonnes d'Occident vinrent dans le pays de Wou et après qu'elles eurent donné aussi l'ordination aux nonnes de cette région, elles regrettèrent leur pays; elles s'embarquèrent donc pour les mers du Sud et s'en retournèrent. Au moment de monter sur le bateau, elles n'étaient plus qu'au nombre de sept, trois d'entre elles étant mortes; leur voyage d'aller et de retour avait duré plus de dix-sept ans (l'édition des Ming porte: dix ans).

« Puis, en la troisième année de l'empereur Wen de la dynastie des Wei (537), un ordre impérial institua une grande assemblée wou-tchö 無遮 (mokṣa pariṣad)(1). L'empe-

(1) L'assemblée wou-tchö était alors une institution toute récente en Chine. C'est l'empereur Wou des Leang qui passe pour avoir introduit cette pratique, en l'an 529. Le *Fo tsou t'ong ki*, chap. 37 (Tök., XXXV, 9, 59b) rapporte l'événement en ces termes : « La première année tchong-ta-t'ong (529), à la capitale il y eut une grande épidémie; l'empereur disposa dans la salle Tch'ong-yun en faveur du peuple un repas d'uposatha pour sauver de peine; il offrit sa personne dans sa prière; puis il se rendit dans le temple T'ong-t'ai et y tint une grande assemblée wou-tchö des quatre catégories de fidèles; il se revêtit d'habits religieux et parcourut les principaux bâtiments du temple; son appareil était simple; ses ustensiles étaient de terre; son char était petit; en personne il monta sur le siège de la Loi et expliqua à la multitude un texte du *Nie p'an king* (*Nirvāṇa sūtra*). Ses ministres payèrent pour le racheter mille millions de pièces de monnaie. L'empereur organisa pour cinquante mille hommes tant religieux que laïques un grand repas d'uposatha. » — Le nom de wou-tchö est une transcription du sanscrit mokṣa « délivrance »; l'assemblée ainsi désignée se tenait tous les cinq ans et portait aussi pour cette raison le nom de pañcavarṣa pariṣad, en chinois : 般遮大會 ou 五年大會.

reur (de la dynastie) Wei demanda par décret si les Défenses qu'avaient reçues les moines et les nonnes de ce pays étaient de provenance authentique, et s'il y en avait des preuves surnaturelles. Les bhadanta furent tous incapables de répondre. Il y eut alors un bhikṣu qui demanda à se rendre dans l'Inde de l'Ouest pour interroger les sages sur la provenance des Défenses reçues. Il partit de Tch'ang-ngan et arriva dans l'Inde. Il vit un Arhat et lui exposa la question de savoir si les moines et les nonnes du Tchen-tan (Cinasthāna) avaient reçu les Défenses ou non. L'Arhat répondit : Je ne suis qu'un saint infime, et je ne sais s'ils les ont vraiment obtenues ou non. Restez ici; en votre faveur je monterai dans le ciel Tuṣita pour demander à l'Honoré du monde, Maitreya, s'ils les ont vraiment obtenues ou non, et je viendrai vous en informer. Alors il entra en contemplation et alla dans le ciel Tuṣita; il posa la question au complet. Maitreya lui répondit : Les moines et les nonnes ont entièrement obtenu les Défenses. (L'Arhat) demanda en outre une preuve surnaturelle. Maitreya prit alors une fleur d'or et dit : Si les moines et les nonnes du pays frontière ont bien obtenu les Défenses, je souhaite que cette fleur d'or vous entre dans la paume de la main, ô Arhat! S'ils ne les ont pas obtenues, qu'elle n'y entre pas! Après avoir prononcé ce vœu, il prit la fleur et la lui posa sur la main. La fleur lui entra aussitôt dans la paume. Elle s'élevait à une hauteur d'un pied et l'ombre en était visible [preuve de sa réalité]. Maitreya dit : Quand vous serez arrivé auprès du bhikṣu du Tchen-tan, il vous faudra employer le même procédé que moi. L'Arhat redescendit, et suivant le procédé de Maitreya il plaça la fleur sur la main du bhikṣu; elle lui entra aussitôt dans la paume; elle était haute d'un pied et l'ombre en était visible. L'exaucement miraculeux étant ainsi avéré, il y eut alors des religieux et des laïcs qui accoururent des régions éloignées pour vénérer et admirer tous ensemble. Ils deman-

dèrent (au bhikṣu) à recevoir de lui les Trois Refuges et les Cinq Défenses. Leur nombre fut incalculable. On le surnomma alors «le Bhikṣu à la main fleurie». Antérieurement, quand il avait été sur le point de partir, dix-huit personnes spontanément avaient voulu à son exemple s'établir dans les pays d'Occident. Il y en eut qui, bravant le passage des sables mouvants, périrent par le vent et par le froid. En définitive, le Bhikṣu à la main fleurie fut le seul à revenir en Chine. Le jour de son premier départ, le divin Kapila 迦毗羅 lui était apparu et lui avait dit : Très longue est la route, et nombreux sont les dangers de toute sorte. Moi, votre disciple, je vous accompagnerai là-bas; à l'aller et au retour, tout vous sera aisé et propice. Quand il n'était pas encore revenu [en Chine], devant le palais de l'empereur Wen de la dynastie Wei, il y eut une fleur d'or qui apparut dans les airs. L'empereur Wen demanda au grand astrologue : Quel est ce prodige ? Le grand astrologue lui répondit : La vraie loi des pays d'Occident est sur le point d'arriver ici. Moins d'un mois après, le Bhikṣu à la main fleurie, avec sa fleur d'or dans la main, arriva dans ce pays-ci. Le jour même de son arrivée, la fleur d'or qui était dans les airs disparut et ne fut plus visible. A la suite de cette grande preuve miraculeuse, les Défenses, principe de bonheur, se transmirent perpétuellement.»

La tradition qui assigne à Fa-ling l'honneur d'avoir introduit l'ordination religieuse en Chine reparaît à une date beaucoup plus basse, dans une inscription officielle datée de l'année 1364, d'après l'analyse qu'en a donnée M. Chavannes (*Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise*, dans *T'oung Pao*, juillet 1908, p. 423). «Sous les Han, la première année kien-ning (168 après J.-C.), cinq śramaṇa de l'Inde du Nord, parmi lesquels se trouvait Fa-ling, traduisirent à Tch'ang-ngan le *Prātimokṣa* et en même temps le Kie-mo (karmavācā) du

Vinaya en quatre sections (*Dharmagupta Vinaya*). Telle est l'origine de l'ordination pour les religieux. »

Si la tradition a conservé le souvenir d'un fait exact quand elle attribue à Fa-ling l'introduction de l'ordination monastique en Chine vers le milieu du II[e] siècle, il faut reconnaître qu'elle y a mêlé des éléments disparates. Le *Fa yuan tchou lin* énumère à la suite de Fa-ling, sans même les classer dans l'ordre chronologique, quatre personnages qui appartiennent à des époques fort différentes. Le plus ancien, Tche Leou-tch'en (c'est-à-dire Leou-kia-tch'en, cf. Nanj., App. II, 3), dont l'activité comme traducteur se prolonge jusqu'à 186, est nommé le dernier, tandis que Tche K'ien (Nanj., App. II, 18), qui lui est postérieur de plus d'un demi-siècle (ses traductions vont de 223 à 253), est placé immédiatement à la suite de Fa-ling. Fa-hou (Nanj., App. II, 23), mentionné le troisième, nous conduit jusqu'au début du IV[e] siècle (ses traductions vont de 266 à 313 ou 317). Le quatrième, Tao-cheng, nous est inconnu. D'ailleurs, sur Fa-ling lui-même, nous n'avons pas trouvé d'information en dehors des deux documents que nous avons réunis ici. Encore est-il probable que l'inscription de 1364 n'est pas indépendante du *Fa yuan tchou lin*. La date positive (168) qu'elle prétend fournir pour Fa-ling est presque certainement dérivée d'une indication de cette encyclopédie qui distingue une première période, depuis l'empereur Ming jusqu'à la fin du règne de l'empereur Houan, c'est-à-dire jusqu'à 167, pendant laquelle on ne pratiquait pas encore d'ordination régulière, et une seconde période, postérieure au règne de Houan, où Fa-ling et ses émules arrivèrent de l'Ouest.

L'association de l'école Dharmagupta au bouddhisme de Ceylan n'est pas un phénomène entièrement inattendu. La première ordination de nonnes en Chine rapproche déjà ces deux noms. En 425 (ou 426), huit religieuses de Ceylan

étaient arrivées à Nankin, qui était alors la capitale de la dynastie Song; de pieuses Chinoises demandèrent à être admises, elles aussi, dans les ordres. En 431, on s'adressa, pour régler les questions d'ordination au religieux Guṇavarman, qui était arrivé en Chine, à Canton, dès 424; originaire du Ki-pin, il avait fait route par Ceylan, « où il avait développé la religion », et par Java, où il avait introduit le bouddhisme. Son autorité était irrécusable; il avait traduit d'un original indien un Manuel d'ordination des nonnes, et c'est le texte de l'école Dharmagupta qu'il avait choisi (*Sseu fen pi k'ieou ni kie-mo fa;* Nanj., 1129; Tōk., XV, 7, 45^{a}-51^{b}). Mais un collège de huit personnes ne suffisait pas pour procéder à une cérémonie régulière; on dut attendre l'arrivée d'un nouveau contingent de nonnes, que Guṇavarman fit demander encore à l'église de Ceylan; quand elles atteignirent la Chine en 434, conduites par une nonne du nom de T'ie-sa-lo 鐵薩羅, Guṇavarman était déjà mort depuis trois ans[1]. A quelque école que ces nonnes de Ceylan eussent appartenu d'origine, il est évident qu'elles durent se conformer aux rites de l'ordination fixés par l'école Dharmagupta. Le pèlerin Fa-hien, qui avait visité une vingtaine d'années auparavant l'île de Ceylan (410-412), ne mentionne pas à ce propos l'école Dharmagupta; toutefois il signale, dans un monastère[2] important, un moine de grande vertu nommé Ta-mo-kiu-ti 達摩瞿諦; la transcription normale de ce nom ramène à Dharmaguptīya, « sectateur de l'école Dharmagupta ».

Ceylan, dès cette époque, n'était pas le fief privilégié des Sthavira, comme on se le représente trop souvent. Pendant son séjour de deux ans à Ceylan, Fa-hien put s'y procurer le

(1) Voir Pelliot, *B. É. F. E.-O.*, 1904, p. 275, n. 1 et p. 356, n. 4.

(2) L'édition de Corée porte : le monastère nommé Tche-t'i 支提; les autres éditions ont Pa-t'i 跋提; tche-t'i, si cette lecture est exacte, transcrirait le nom du Cetiya vihāra.

Vinaya piṭaka de l'école Mahīśāsaka, parente et rivale des Sthavira. Deux siècles plus tard, Hiuan-tsang recueille dans le Sud de l'Inde des informations sur Ceylan qu'il n'a pas visité; malheureusement la rédaction du passage qui nous intéresse dans ses *Mémoires*, chap. XI, présente des difficultés véritablement désespérées. Hiuan-tsang commence par rappeler que le bouddhisme fut introduit à Ceylan par Mahendra, qu'il désigne — en désaccord avec la tradition palie — comme le frère cadet d'Aśoka. «Dès lors, on y pratiqua une foi sincère; il s'y trouvait des centaines (édition de Corée; une centaine, d'après les autres éditions) de couvents, et vingt milliers de moines. Tous se conformaient aux règles de l'école Chang-tso (Sthavira) du Grand Véhicule 遵行大乘上座部法. Deux cents ans après la venue de la religion bouddhique, chacun s'arrogeant le droit de former une secte spéciale, il se constitua deux écoles : la première se nomme l'École qui demeure dans le Mo-ho-p'i-ho-lo [Mahāvihāra-vāsin]; elle rejette le Grand Véhicule et pratique la petite doctrine; la seconde s'appelle l'École qui demeure dans le A-pa-ya-k'i-li (Abhayagiri-vāsin); dans son étude elle réunit les deux Véhicules et développe grandement les trois Corbeilles.» Tout le monde sait que l'école des Sthavira n'a rien de commun avec le Grand Véhicule; l'expression qu'on rencontre dans les *Mémoires*: «l'école Chang-tso du Grand Véhicule» est donc inexplicable et inintelligible. Au reste, les passages parallèles de la *Vie* et du *Che-kia-fang tche* s'écartent de cette rédaction par des différences significatives.

Le *Che kia fang tche*, qui est pour une grande partie un remaniement abrégé des *Mémoires* de Hiuan-tsang, dû à Tao-siuan et daté de 650, rapporte les mêmes faits sous la forme suivante (Tōk., XXXV, 1, 102ᵃ, col. 1): «Il y a plusieurs centaines de temples et plus de vingt mille moines qui sont de l'école Chang-tso.» 寺有數百。僧二萬餘人。上

座部也。On voit que Tao-siuan laisse délibérément de côté la mention du Grand Véhicule.

La *Vie* de Hiuan-tsang (chap. IV; Tŏk., XXXII, 2, p. 18[b], col. 6 et 7), rédigée après la mort du grand pèlerin (664) et dont la préface porte la date du 20 avril 688 (cf. Pelliot, *T'oung Pao*, 1912, 492), s'est tirée de la difficulté par un autre procédé. « On y voit plus de cent temples; il y a dix mille moines qui mettent en pratique les enseignements du Grand Véhicule et de l'école Chang-tso. » 見百餘所。僧徒萬人。遵行大乘及上座部教。Ici c'est l'insertion de la copule ki qui sépare le Grand Véhicule et l'école Chang-tso et qui en fait deux termes indépendants. Le rédacteur, quel qu'il fût, Houei-lin ou Yents'ong, n'a pu admettre l'absurdité qu'impliquait la phrase des *Mémoires*. On a peine à croire que le parti-pris mahāyāniste de Hiuan-tsang ait pu l'entraîner à une déformation aussi grossière de la vérité; si convaincu qu'il fût de l'authenticité primitive du Grand Véhicule, il ne pouvait espérer donner le change à ses lecteurs, même au cas invraisemblable où il aurait voulu les tromper. Il faut donc supposer une erreur de pinceau, qu'on l'impute à l'auteur ou à un simple scribe. La rédaction donnée par la *Vie* de Hiuan-tsang semble conforme à l'intention du pèlerin; pour l'honneur du Grand Véhicule, il supposait tout naturellement que le bouddhisme avait pénétré sous cette forme à Ceylan dès l'origine; il y constatait d'autre part la prépondérance du Petit Véhicule représenté par les Sthavira; mais il pensait retrouver un souvenir de l'état primitif dans la secte des Abhayagiri-vāsin, antagonistes des Sthavira Mahāvihāra-vāsin, et dont il s'exagérait sans aucun doute les tendances mahāyānistes.

De fait, après Hiuan-tsang, nous suivons les étapes des progrès du Grand Véhicule à Ceylan. Vers le début du VIII[e] siècle, le moine Vajrabodhi, originaire de l'Inde du Sud,

séjourna à Ceylan avant de se rendre en Chine où il allait introduire victorieusement les doctrines tantristes du Grand Véhicule. Il se rendit à la ville de Rohaṇa. «Le roi de ce royaume antérieurement croyait au Petit Véhicule; quand il apprit la venue du moine, il vint à sa rencontre loin hors de ville; il l'installa dans une salle du palais royal et le traita fort largement. Au bout d'un mois et quelques jours, le moine lui expliqua l'esprit du Grand Véhicule.» (*Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou*, Tōk., XXXVIII, 6, 78ª, col. 6 et suiv.) Quand il mourut en Chine (732), Vajrabodhi prescrivit à son élève Amoghavajra «d'aller dans les cinq Indes et dans le royaume de Ceylan». Amoghavajra partit de Canton sur un bateau malais (741) et arriva à Ceylan. Il y fut accueilli avec les plus grands honneurs par le roi Che-lo-mi-k'ia (Śīlamegha) 尸羅迷伽. Son activité s'y exerça avec ardeur. C'est là que «pour la première fois il vit apparaître son ācārya Samantabhadra; il lui offrit des soies, de l'or, etc.... et lui demanda de lui expliquer la doctrine du Yoga de Vajraśekhara des dix-huit assemblées (Nanj., 1448), la manière d'établir les autels du garbha de grande compassion de Vairocana, en même temps que le serment d'intelligence lumineuse de continence; en même temps il reçut les cinq ouvrages de l'onction (abhiṣeka). Amoghavajra étudiait par lui-même et n'avait pas de maître régulier; il recherchait généralement les collections secrètes ainsi que plus de cinq cents ouvrages, tant sūtra que śāstra» (*Song kao seng tchouan*, Tōk., XXXV, 4, 71ᵇ). Ainsi c'est donc à Ceylan que, d'après sa biographie, Amoghavajra aurait arrêté et fixé définitivement sa doctrine, qui marquait la dernière évolution du Grand Véhicule; l'atmosphère de Ceylan n'était donc pas défavorable alors à de pareilles tentatives.

On ne saurait être surpris maintenant si la *Relation* de Nandimitra prétend se rattacher à Ceylan; c'est bien dans

un tel milieu que pouvait se produire une pareille œuvre, inspirée de tendances multiples et en apparence contradictoires, sorte de tentative syncrétique où les Arhat du Petit Véhicule sont appelés à jouer le rôle des Bodhisattva du Grand Véhicule.

(*À suivre.*)

LES

CITATIONS DE KĀLIDĀSA

DANS

LES TRAITÉS D'ALAṀKĀRA,

PAR

M. HARI CHAND.

On a déjà beaucoup écrit sur Kālidāsa et sur ses œuvres; son nom est fameux, même en Occident; un de ses drames, *Śakuntalā*, est entré dans la littérature universelle. Je me propose de l'étudier ici à deux points de vue : 1° Quelle place occupe-t-il dans les traités d'art poétique désignés dans l'Inde comme l'Alaṅkāraśāstra? 2° Quelle est la portée des citations qui lui sont empruntées dans ces traités?

Depuis Ānandavardhana (IXe siècle) jusqu'à Jagannātha Paṇḍit (XVIIe siècle), Kālidāsa est considéré comme le prince des poètes; il est désigné d'ordinaire comme *mahākavi*. Le *Dhvanyāloka* d'Ānandavardhana dit expressément, p. 29 : «Dans ce monde où des poètes de talent se suivent en un courant continu, on n'en compte que deux ou trois, ou de cinq à six, qu'on appelle de grands poètes; c'est Kālidāsa et quelques autres» (*yenāsminn ativicitrakaviparaṁparāvāhini saṁ-*

sāre Kālidāsaprabhṛtayo dvitrāḥ pañcaṣā vā mahākavaya iti gaṇyante). Dans le même ouvrage, p. 207, Ānandavardhana cite Kālidāsa comme le *mahākavi* par excellence, sans le désigner autrement que par ce titre. Abhinavagupta (xᵉ-xıᵉ siècle), dans son commentaire, glose l'expression du texte : «les *mahākavi*», en ces termes : «Les *mahākavi*, c'est-à-dire Kālidāsa, etc.» (*mahākavibhir iti Kālidāsādibhiḥ*). Mammaṭa (xıᵉ siècle), dans son *Kāvyaprakāśa*[1], p. 2, place Kālidāsa en tête des poètes (*Kālidāsādīnām iva yaśaḥ*). Le célèbre commentateur Mallinātha (xıvᵉ siècle), dans sa *Taralā* où il interprète l'*Ekāvalī* de Vidyādhara, nomme, lui aussi, Kālidāsa comme le premier des mahākavi (p. 299 : *Kālidāsādimahākaviprayogaprācuryād anugrāhyaḥ*). De même Vāgbhaṭa (xıııᵉ siècle) dans son *Alaṅkāratilaka*, p. 2 : *Kalidāsaprabhṛtayo mahākavayaś cādya yāvat sahṛdayahṛdayahāratām anuharanti*. Et Viśvanātha (xvᵉ siècle), dans son *Sāhityadarpaṇa*, p. 128 : *Kālidāsādimahākaviprabandheṣu*. Enfin, Jagannātha Paṇḍit (xvııᵉ siècle) cite un passage du *Kumārasaṁbhava* qu'il accompagne de cette remarque : «Tel est l'usage du mahākavi» (*ata eva Amuṁ puraḥ paśyasi devadārum iti prāyuṅkta mahākaviḥ*).

Il est inutile d'allonger cette liste d'exemples; ils suffisent pour attester la gloire durable du poète; mais on y chercherait

[1] Nous donnons ci-dessous une liste des titres abrégés des traités de rhétorique que nous aurons l'occasion de citer dans ce travail :

Ak. Alaṅkārakaustubha (Kāvyamālā 66).
At. Alaṅkāratilaka (Kāvyamālā 43).
Dś. Daśarūpa (Bibl. Indica).
Kd. Kāvyapradīpa (Kāvyamālā 24).
Kk. Kāvyaprakāśa. Calcutta 1866.
Kn. Kāvyānuśāsana (Kāvyamālā 71).
Kv. Kāvyālaṅkārasūtravṛtti (Kāvyamālā 15).
Sb. Subhāṣitāvali (Bombay S. S.).
Sd. Sāhityadarpaṇa (Bibl. Indica).
Sk. Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa, édit. Borooah, Calcutta 1883.
Śp. Śārṅgadharapaddhati (Bombay S. S.).

en vain des indications positives pour fixer la date de Kālidāsa. L'Inde a toujours manqué du sens historique; c'est un trait fâcheux du caractère national; l'influence de l'Occident tend aujourd'hui à corriger ce défaut, mais le progrès est lent. Les œuvres du poète ne nous fournissent aucun indice susceptible d'être utilisé. La tradition des paṇḍits le place à la cour du roi Vikramāditya d'Ujjayinī, parmi les «neuf perles» qui en faisaient l'ornement, et elle associe ce roi légendaire à la fondation de l'ère saṁvat, en 57 av. J.-C.; mais il serait puéril de prendre au sérieux ces fantaisies d'invention tardive. Le seul point sûrement établi, c'est que la gloire de Kālidāsa était déjà consacrée dans la première moitié du VIIe siècle; témoin le vers connu de Bāṇa au début du Harṣacarita et l'inscription d'Aihoḷe datée de 634. Convient-il de reporter la date du poète à une époque sensiblement antérieure? Les opinions oscillent entre le IVe et le VIIe siècle de l'ère chrétienne. (Cf. Sylvain Lévi, *Le Théâtre Indien*, p. 163 et suiv.; Bühler, *Die Indischen Inschriften*, p. 71; Jacobi, *Monatsber. der Berl. Ak.*, 1873, p. 556; Huth, *Die Zeit des Kālidāsa*, 1890; Macdonell, *Sanskrit Literature*, ch. XI.) Les traités d'Alaṅkāra ne permettent pas de trancher le débat. Vāmana, qui est le premier à citer des vers de Kālidāsa, appartient au VIIIe siècle; il est le contemporain du roi Jayāpīḍa au Cachemire. Nous disposerions, il est vrai, d'un témoignage plus ancien, si l'exemple anonyme donné par Daṇḍin dans son *Kāvyādarśa*, I, 45, est réellement emprunté au vers de *Śakuntalā*, I, 20, qu'il reproduit avec de légères altérations[1]; Daṇḍin appartient à la fin du VIe siècle ou au début du VIIe. Il est lui-même postérieur à Bhāmaha, auquel il emprunte un grand nombre de vers, souvent sans les retoucher, ou à peine; c'est, du reste,

[1] *Kāvyādarśa* : prasādavat prasiddhārtham indor indīvaradyuti | lakṣma lakṣmīm tanotīti pratītiṁ subhagaṁ vacaḥ || *Śakuntalā* : malinam api himāṁśor lakṣma lakṣmīṁ tanoti.

une pratique couramment admise dans la littérature sanscrite. La date de Bhāmaha est incertaine; il se place sûrement avant Daṇḍin. P. Gaṇapati Śāstrī croit en trouver une preuve décisive dans ce fait que Bhāmaha ne nomme pas Kālidāsa, tandis qu'il mentionne nommément tant de poètes et de poèmes : Medhāvin, Rāmaśarman, Aśmakavaṁśa, Ratnāharaṇa, Acyutottara, etc., qui nous sont d'ailleurs tous inconnus; il ne désigne même pas par allusion une seule de ses œuvres, comme il fait par exemple pour le *Pratijñānāṭaka* de Bhāsa. L'argument nous semble porter à faux. Tout d'abord, Bhāmaha ne parle pas davantage du *Mahā Bhārata* ou du *Rāmāyaṇa* qui sont pourtant incontestablement antérieurs. Il se peut fort bien que Bhāmaha n'ait pas goûté la manière de Kālidāsa; les exemples qu'il cite sont du goût le plus simple. En fait, lorsqu'il vient à traiter des messagers d'amour (*Kāvyālaṅkāra*, I, 42), il classe dans cette catégorie les nuages (*ayuktimad yathā dūtā jalabhṛnmārutādayaḥ* | *tathā bhramarahārītacakravākaśukādayaḥ*); il est probable qu'il a en vue ici le *Meghadūta*. En somme, si les traités d'Alaṅkāra éclaircissent l'histoire littéraire à partir du VIIIe siècle, ils n'ont rien de précis à nous apprendre sur la date de Kālidāsa.

Mais les œuvres de Kālidāsa posent d'autres problèmes où le témoignage de ces traités devient particulièrement précieux. Quelles sont les œuvres authentiques de Kālidāsa? Quelle est la recension qui nous a conservé la forme la plus voisine de l'original?

Nous possédons sept ouvrages qui sont considérés, par une sorte de consentement unanime, comme des productions authentiques de Kālidāsa : trois drames, *Śakuntalā*, *Vikramorvaśī*, *Mālavikāgnimitra*; deux épopées, *Raghuvaṁśa* et *Kumārasaṁbhava*; un poème élégiaque, le *Meghadūta*; un poème descriptif, *Ṛtusaṁhāra*. Le *Ṛtusaṁhāra* est le seul dont la paternité ait pu raisonnablement être mise en question. En outre, les manu-

scrits attribuent à Kālidāsa un grand nombre d'ouvrages qui n'ont manifestement rien à faire avec lui.

Sur les sept ouvrages que nous venons d'énumérer, il en est six dont on trouve des stances citées dans les traités d'Alaṅkāra : *Śakuntalā*, *Vikramorvaśī*, *Mālavikāgnimitra*, *Raghuvaṁśa*, *Kumārasaṁbhava*, *Meghadūta*. Kṣemendra, il est vrai, qui écrit au XI[e] siècle, cite un vers du «*Kunteśvaradautya* de Kālidāsa». On ne trouve pas par ailleurs d'autre mention de ce poème, mais le vers donné comme exemple reparaît dans le *Bhojaprabandha*, p. 22, où il est attribué à un certain Krīḍācandra. Le témoignage de Kṣemendra est loin d'être décisif; plus curieux que précis, il est sujet à des confusions fâcheuses. Ainsi, dans son *Kavikaṇṭhābharaṇa*, p. 129 (Kāvyamālā), il attribue à Kālidāsa le vers : *raktas tvaṁ navapallavair aham api*. . . , que la *Subhāṣitāvalī*, d'accord avec une tradition encore universellement admise, met sous le nom de Yaśovarman. Mais, en écartant les apocryphes, il reste encore à déterminer : 1° si le *Ṛtusaṁhāra* doit être tenu pour authentique; 2° si les derniers chants (IX[e]-XVII[e]) du *Kumārasaṁbhava* font partie de l'œuvre originale. Nous allons examiner tour à tour à propos de chacune des œuvres les problèmes qu'elle pose.

Śakuntalā.

Ce drame nous est parvenu dans quatre recensions : Devanāgarī (De.), Bengālī (B.), Kāśmīrī (K.), Drāviḍī (Dd.); toutes les quatre sont éditées. Le texte devanāgarī et le texte bengālī ont été édités plusieurs fois et ont servi de base l'un et l'autre à des traductions. La traduction de William Jones était fondée sur les manuscrits bengalis; c'est aussi la recension bengalie que Chézy a éditée et traduite en français; Pischel en a donné une édition critique et s'est constitué son champion intransigeant; sans être l'original même, elle est, à son avis, la plus

proche de l'original. La devanāgarī et la drāviḍī sont étroitement apparentées; toutes les deux sont plus développées que la bengālī et la kāśmīrī. Il est tout au moins piquant de constater que tous les vers, si nombreux pourtant, cités dans les traités d'Alaṅkāra sont communs à toutes les recensions [1]. Je n'ai pas réussi à y relever un seul des vers qui sont propres à la bengālī et à la kāśmīrī. Il semble légitime d'en conclure que les Ālaṅkārikas tenaient ces vers pour suspects. Mais, dans l'intérieur même des vers communs aux quatre recensions, on constate des variantes qui peuvent servir à déterminer les préférences des Ālaṅkārikas. Ces préférences vont la plupart du temps au texte devanāgarī. Mais d'abord observons que le classement des manuscrits est beaucoup moins net que ne le ferait croire la polémique ardente de Pischel. Entraîné par sa prévention contre la recension devanāgarī, il a éliminé de son texte des lectures garanties pourtant par de bons manuscrits, quand elles avaient le tort de s'accorder avec la devanāgarī. Il avait pourtant un témoin irrécusable à consulter : Viśvanātha, l'auteur du classique *Sāhityadarpaṇa*, est un homme du Bengale; c'est au Bengale que son ouvrage est d'abord devenu classique avant de s'imposer au reste de l'Inde. Il a lu et étudié *Śakuntalā* dans les manuscrits du Bengale. On s'attendrait donc à lui voir adopter les lectures consacrées comme la recension bengālī. C'est le contraire qui se produit. Prenons par exemple le vers III, 19 (De.) tel que le donne Viśvanātha (V), *Sāhityadarpaṇa*, p. 180, § 459 :

kiṁ śītalaiḥ klamavinodibhir ārdravātaṁ
saṁcārayāmi nalinīdalatālavṛntaiḥ |
aṅke niveśya caraṇāv uta padmatāmrau
saṁvāhayāmi karabhoru yathāsukhaṁ te ‖

[1] À une exception près, toutefois, Viśvanātha, qui est du Bengale, cite (Sd. p. 184) comme étant de Śakuntalā une stance qui ne se trouve pas dans la recension devanāgarī : *cāruṇā sphuritenāyam*.... (Ś. b. 88; k. 51,2).

Au premier pāda, De. et Dd. ont le même texte que V, sauf la variante insignifiante *vātān* pour *vātaṁ*. — K est identique à V. — Mais B porte un texte très différent : *kiṁ śīkaraih klamavimardibhir ārdravātaṁ*.

2° pāda. De. et Dd. : *saṁcārayāmi* comme V. — Mais B., et K. d'accord ici avec B, lisent : *saṁcālayāmi*.

3° et 4° pāda. De. et Dd. portent : *aṅke nidhāya karabhoru yathāsukhaṁ te saṁvāhayāmi caraṇāv uta padmatāmrau*. — B. et K. : *aṅke nidhāya* comme De. et Dd., mais le reste de la stance est identique à V.

Autre exemple : *Śakuntalā*, V, 4 (De). Viśvanātha, *Sāhityadarpaṇa*, p. 228, § 576, cite la stance sous cette forme :

bhānuḥ sakṛd yuktaturaṅga eva rātriṁdivaṁ gandhavāhaḥ prayāti | bibharti śeṣaḥ satataṁ dharitrīṁ ṣaṣṭhāṁśavṛtter api dharma eṣaḥ ||

Le premier hémistiche est le même dans toutes les recensions. Au second hémistiche, De. Dd. et aussi B. lisent : *śeṣaḥ sadaivāhitabhūmibhāraḥ*. (K. a un texte tout particulier : *avekṣya dāhyaṁ na śamo'sti vahneḥ*.) Mais le ms. N. de Pischel « a good ms. » lisait, comme V. : *bibharti śeṣaḥ satataṁ dharitrīm*.

On voit par là que l'édition de Pischel ne saurait prétendre à représenter la recension bengālī sous sa forme authentique; la question est à reprendre avec l'aide du *Sāhityadarpaṇa* et, éventuellement, d'autres manuscrits ou de traités d'Alaṅkāra originaires du Bengale.

Un dernier exemple tiré de *Śakuntalā* nous servira à mettre en lumière les préférences des Ālaṅkārikas en présence des diverses recensions. *Śak.*, II, 10 (De) :

anāghrātaṁ puṣpaṁ kisalayam alūnaṁ kararuhair anāviddhaṁ (1) *ratnaṁ madhu navam anāsvāditarasam | akhaṇḍaṁ*

puṇyānāṁ phalam iva ca tad rūpam anaghaṁ na jāne bhoktāraṁ kam iha samupasthāsyati vidhiḥ (2) ||

Le vers est cité dans *Daśarūpa* (Dś.), p. 92 (éd. Hall); *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* (Sk.), p. 207 (éd. Borooah); *Śārṅgadharapaddhati* (Śp.), n° 3271; *Subhāṣitāvalī* (Sb.), n° 1332.

Les variantes fournies par les diverses recensions sont : (1) *anāmuktaṁ* B. et K. — (2) *bhuvi* B. et K.

Dś., Sk., Śp. lisent *anāviddhaṁ* et *vidhiḥ*, comme De. Seule, Sb. lit *anāmuktaṁ* comme B., et substitue à *vidhiḥ* un *iti* évidemment fautif, puisqu'il est contraire à la grammaire (*-ti iti!*).

Le *Daśarūpa* et le *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* sont des textes anciens dus à des auteurs éminents; la *Śārṅgadharapaddhati* n'est (comme la *Subhāṣitāvalī*, qui lui est postérieure d'un siècle) qu'une anthologie; leur témoignage concorde pour confirmer le texte devanāgarī.

Vikramorvaśī.

Ce drame, qui forme un digne pendant à *Śakuntalā*, n'a pas eu pourtant la même fortune dans la littérature de l'Alaṅkāra. A partir de Vāmana, qui est le premier à citer *Vikramorvaśī*, on n'en trouve pas plus d'une trentaine de stances données en exemple dans ces traités. En outre, ces citations ne sont jamais empruntées qu'aux quatre premiers actes; le cinquième semble être systématiquement laissé de côté. Il n'est pas impossible toutefois que dans la partie encore inédite ou encore inaccessible de la littérature on arrive à relever une stance ou deux tirées du cinquième acte; cette défaveur spéciale n'en serait pas moins évidente. Le quatrième acte est, au contraire, le plus apprécié; le plus grand nombre des citations en pro-

viennent. Observons de plus que les exemples tirés de *Vikramorvaśī* reparaissent pour ainsi dire uniformément dans toute l'étendue de la littérature des Alaṅkāra.

Les citations de *Vikramorvaśī* posent un problème curieux, propre à cette œuvre seule. On trouve citées dans les traités d'Alaṅkāra cinq ou six stances que les commentateurs désignent nommément comme des vers de *Vikramorvaśī* et qui ne se retrouvent dans aucune des éditions du drame. Un de ces vers a eu une fortune particulièrement brillante; il est cité dans seize traités, si ce n'est plus : *kvākāryaṁ śaśalakṣmaṇaḥ*, etc. Shankar Pandit et Kale l'ont imprimé l'un et l'autre (éd. S. P. 128; éd. K. 110), mais en note, sans l'introduire dans le texte. Le cas est le même pour le vers : *raktāśoka kṛśodarī*, etc... (éd. S. P. 127; éd. K. 109). Le premier de ces vers : *kvākāryam*... est désigné comme un vers de *Vikramorvaśī* dans plusieurs commentaires du *Kāvyaprakāśa*. Mallinātha, dans sa *Taralā*, sur l'*Ekāvalī* de Vidyādhara, p. 109, renvoie à *Śakuntalā* et le place dans la bouche du roi Duṣyanta. L'*Udāharaṇacandrikā* le fait prononcer par Yayāti, et c'est la solution la plus vraisemblable; il ne cadre ni avec le personnage de Duṣyanta, ni avec le rôle de Purūravas.

Le problème des recensions se pose pour *Vikramorvaśī* aussi bien que pour *Śakuntalā;* mais il est jusqu'ici moins compliqué. On n'a signalé encore que deux recensions : la devanāgarī (De.) et la drāviḍī (Dd.). Le texte dravidien a été édité par Pischel. Mais ici encore, comme pour *Śakuntalā*, l'attitude réelle des traités d'Alaṅkāra est moins nettement tranchée que la répartition théorique des manuscrits en deux familles.

Prenons, par exemple, le vers III, 11 (De., éd. Shankar Pandit) :

yad ayaṁ rathasaṁkṣobhād aṁsenāṁso nipīḍitaḥ |
ekaḥ kṛtī madaṅgeṣu śeṣam aṅgaṁ bhuvo bharaḥ ||

L'édition de Monier Williams (De. également) lit autrement :

> *idaṁ tayā rathakṣobhād aṅgenāṅgam nipīḍitam* |
> *ekaṁ kṛtī śa*[redacted]*n śeṣam aṅgaṁ bhuvo bharaḥ* ||

L'édition de Kale (aussi De.) lit encore autrement :

> *ayaṁ tasyā rathakṣobhād aṁsenāṁso nipīḍitaḥ* |
> *ekaḥ kṛtī śarīre 'smin śeṣam aṅgaṁ bhuvo bharaḥ* ||

Le texte dravidien de Pischel porte :

> *ayaṁ tasyā rathakṣobhād aṁsenāṁso vighaṭṭitaḥ* |
> *ekaḥ kṛtī śarīre me śeṣam aṅgaṁ bhuvo bharaḥ* ||

C'est à peu de chose près le texte adopté par Kale (De.), sauf la substitution de *vighaṭṭitaḥ* à *nipīḍitaḥ*.

Mais ce vers est cité dans le *Kuvalayānanda*, qui est un ouvrage rigoureusement dravidien ; on s'attendrait à y trouver la lecture que Pischel adopte comme dravidienne. Mais l'auteur du *Kuvalayānanda* lit exactement comme l'édition du texte devanāgarī de Shankar Pandit. Au reste, si on y regarde de plus près, on constate que le texte «dravidien» de Pischel est basé sur deux manuscrits, qu'il appelle A et B ; *vighaṭṭitaḥ*, adopté par Pischel, ne se trouve que dans A ; B, qui est le plus ancien des deux manuscrits, lit : *nipīḍitaḥ* comme De. Pischel, cette fois encore, s'est laissé entraîner par son parti pris de différenciation.

Ajoutons que le *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*, qui cite également ce vers (p. 244), le rapporte sous la forme même que Kale a adoptée dans son édition.

Autre exemple. IV, 10 (De. éd. Shankar Pandit) :

> *mṛdupavanavibhinno matpriyāvipraṇāśād*
> *ghanarucirakalāpo niḥsapatno 'sya jātaḥ* |

rativigalitabandhe keśahaste sukeśyāḥ
sati kusumasanāthe kiṁ karoty eṣa barhī ||

A la fin du 1er pāda, Kale donne : *matpriyāyā vināśād;* Monier Williams : *yat priyāyāḥ praṇāśād;* au 3e, au lieu de *keśahaste,* Monier Williams a : *keśapāśe ;* au 4e, au lieu de *kim karoty eṣa barhī,* Monier Williams a : *kaṁ hared eṣa barhī.*

Le texte « dravidien » publié par Pischel lit au 1er pāda :

bhavatu viditam etan matpriyāvipraṇāśād

au 2e, au lieu de *'sya, 'dya.* Au 3e et au 4e, il se range avec Shankar Pandit et Kale contre Monier Williams.

La stance est citée dans le *Kāvyaprakāśa* (Kk.), le *Kāvyapradīpa* (Kd.), le *Kāvyānuśāsana* (Kn.), la *Kāvyālaṅkārasūtravṛtti* (Kv.). Les quatre textes donnent au 1er pāda, tous les quatre, le texte de Kale (*mṛdu° °priyāyā° vi°*). En fait, ici encore, la prétendue variante dravidienne consiste en une omission. Les mots *bhavatu* | *viditam etat* | terminaient le passage de prose qui précède; ils constituent une formule d'usage fréquent; mais comme ils font deux tribraques et un spondée, ils ont paru à quelque copiste faire partie intégrante du vers et il aura par compensation supprimé le composé *mṛdu°.*

Au 2e pāda, Kn. seul adopte la lecture *'sya,* les trois autres ont *'dya,* d'accord avec Dd. — Au 3e pāda, tous les quatre ont *keśapāśe* contre le texte dravidien et le texte devanāgarī de Shankar Pandit et de Kale, en accord avec Monier Williams seul (également De.). Kd. a de plus la lecture isolée *°vilulitabandhe* au lieu de *°vigalita°* commun à tous les textes. — Enfin, au 4e pāda, les quatre traités sont d'accord avec Monier Williams (*kaṁ hared*) contre les deux autres éditeurs De. et aussi contre Dd.

Il serait superflu de multiplier ici les exemples ; nous n'abou-

tirions qu'à confirmer les résultats obtenus. Pour les écrivains d'Alaṅkāra, la recension dite dravidienne n'existe pas.

Mālavikāgnimitra.

Mālavikāgnimitra, le troisième drame de Kālidāsa, est universellement reconnu comme inférieur aux deux autres. Dans la littérature d'Alaṅkāra on n'en trouve que sept citations. La première en date est de Vāmana (VIIIe siècle). *Mālavikāgnimitra* est pourtant du même auteur que les autres drames : on y rencontre fréquemment des expressions caractéristiques de Kālidāsa. Ainsi la formule : *svaniyogam aśūnyaṁ kuru* ne se trouve que dans *Mālavikāgnimitra* (p. 22) et dans *Śakuntalā* (II, 7, p. 51). Il serait aisé de multiplier les exemples; ils seront rassemblés dans une autre occasion. L'infériorité littéraire de *Mālavikāgnimitra* s'explique aisément dans une œuvre de début (voir Sylvain Lévi, *Le Théâtre Indien*, p. 166). A la différence de *Śakuntalā* et de *Vikramorvaśī*, *Mālavikāgnimitra* ne comporte qu'une recension. Les deux éditions du texte, quoique préparées d'après des manuscrits différents, reposent sur une recension unique; et les rares citations données par les rhétoriciens, réparties dans les cinq actes de la pièce, reproduisent dans le détail le même texte, avec de très légères variantes. Cinq passages sont identiques dans les éditions et chez les rhétoriciens : *Daśarūpa*, p. 62 = *Mālavikāgnimitra*, I, 5; p. 68 = *Māl.*, III, 3; p. 102 = *Māl.*, IV, 13; *Alaṅkārakaustubha*, p. 373 = *Māl.*, III, 2; p. 146 = *Māl.*, V, 9. Dans *Māl.*, IV, 14, cité *Dś.*, p. 88, on trouve *nāyakānāṁ* au lieu de *bimbikānāṁ* du texte; pour *Māl.*, II, 3, le *Sāhityādarpaṇa* fournit deux variantes : *pādāvudagrāṅgulī* au lieu de *pādāvarālāṅgulī* du texte que Dhanika cite correctement (*Dś.*, p. 180); *manasaḥ sr̥ṣṭaṁ* en regard de *manasaḥ śliṣṭaṁ* du texte, et de *manasaḥ spaṣṭaṁ* donné par Dhanika. Enfin, les manuscrits de la *Kāvyā-*

laṅkārasūtravṛtti donnent pour la stance III, 16, quelques variantes discordantes qui s'éloignent du texte traditionnel. Il est facile de voir que ces variantes sont sans importance et remontent à des fautes de copie ou des erreurs de mémoire. Pourtant une citation en prose, donnée par le commentaire du *Daśarūpa* (p. 121-122) s'écarte tellement du texte commun des manuscrits qu'il est nécessaire de supposer une rédaction indépendante. Il ne sera pas inutile de reproduire le passage entier :

Mālavikā nirgantum icchati | *Vidūṣakaḥ* | *mā dāva uvaesasuddhā gamissasītyupakrame Gaṇadāsaḥ* | *Vidūṣakaṁ prati* | *rāya ucyatāṁ yas tvayā kramabhedo lakṣitaḥ* | *Vidūṣakaḥ* | *paḍhamaṁ paccūse bamhaṇassa pūā bhodi sā tae laṅghidā* | *Mālavikā smay* |

Si on se reporte au texte traditionnel, on retrouve les éléments de ce dialogue dispersés dans la troisième scène du second acte (éd. Bollensen, p. 23, l. 16 — p. 25, l. 10); mais nulle part l'identité n'est complète. Les paroles attribuées au vidūṣaka, et naturellement en prâcrit (*mā dāva*...), sont placées par la tradition des manuscrits dans le rôle de Gaṇadāsa et par conséquent rédigées en sanscrit. Inversement, la réplique en sanscrit de Gaṇadāsa (*ārya ucyatāṁ*...) est attribuée par les manuscrits au vidūṣaka et rédigée par suite en prâcrit. La plaisanterie finale du vidūṣaka et l'indication scénique qui suit reparaissent sous une forme analogue, mais pourtant différente, dans les manuscrits. Nous avons déjà constaté que le commentaire du *Daśarūpa* utilisait un texte de *Vikramorvaśī* qui différait profondément de la tradition de nos manuscrits. Nous avons ici encore un nouvel indice pour établir que déjà au xᵉ siècle, dans un des grands centres littéraires de l'Inde, on disposait d'une recension originale des drames de Kālidāsa qui s'écartait notablement des textes connus à l'heure actuelle.

Kumārasaṁbhava.

Des deux poèmes épiques composés par Kālidāsa, le *Kumārasaṁbhava* est le plus largement cité. Le nombre des stances que j'ai relevées dans les traités d'Alaṅkāra s'élève à 124. Ces citations se répartissent ainsi : sarga I, 32 vers; II, 6; III, 27; IV, 9; V, 22; VI, 9; VII, 10; VIII, 9. Mais ce n'est pas seulement par ses beautés que le *Kumārasaṁbhava* s'est imposé à l'attention de la critique indienne; il a soulevé plus de discussions que toutes les autres œuvres de Kālidāsa. Les auteurs d'Alaṅkāra ne se sont pas contentés de lui reprocher certaines expressions qu'ils jugeaient mal venues; par exemple I, 4 : *dhātūmattām* que le *Kāvyaprakāśa*, p. 149, et le *Kāvyapradīpa*, p. 237, déclarent «*nihatārtha*», obscur et sujet à confusion; III, 18 : *siddhyai* que le *Kāvyaprakāśa*, p. 149, le *Kāvyapradīpa*, p. 237, le *Sāhityadarpaṇa*, p. 217, l'*Alaṅkārasūtra*, p. 250, condamnent comme «*śrutikaṭu*» rude à l'oreille, etc. La donnée même du poème a soulevé de graves objections; elle mettait en scène les amours de deux grandes divinités : Śiva et Pārvatī; tout le cortège de la galanterie érotique, introduit dans l'Olympe indien, risquait de choquer les convenances. Aussi la critique s'en est-elle prise à des chants entiers : Mammaṭa (Kk., p. 199) et Viśvanātha (Sd., p. 232) accusent le quatrième sarga tout entier de pécher contre le goût par monotonie (*punaḥ punar dīpti*); le poète n'aurait pas introduit assez de variété dans les lamentations de Rati. Le huitième sarga surtout a provoqué les observations des critiques : au IXᵉ siècle, Ānandavardhana (*Dhvanyāloka*, p. 137) prend la défense du poète contre ses détracteurs : «Prenons comme exemple, dit-il, la peinture de l'union de Devī (avec Śiva) dans le *Kumārasaṁbhava;* la composition galante qui met en scène les amours des plus grandes divinités, quand elle est

traitée par de grands poètes, peut, au fond, manquer de convenance; mais, dissimulée par le talent de l'auteur, elle ne montre pas de grossièreté.» Hemacandra (*Kāvyānuśāsana*, p. 124) reprend à son compte cette appréciation qu'il reproduit presque dans les mêmes termes. Mais Mammaṭa au XIe siècle (*Kāvyaprakāśa*, p. 200) exprime un avis nettement opposé : «On ne doit pas traiter comme un motif galant de description érotique les amours des divinités suprêmes : cette peinture, tout comme la peinture des plaisirs amoureux des parents, manque entièrement de convenance.» Le *Sāhityadarpaṇa* (p. 233) cite les paroles de Mammaṭa et s'associe à son opinion.

On voit du même coup que l'authenticité du huitième sarga ne saurait être légitimement contestée : il est vrai que, dans un grand nombre de manuscrits et dans certaines éditions, ce sarga a été laissé de côté; on voulait éviter de mettre sous les yeux des écoliers des passages scabreux. Aujourd'hui encore les paṇḍits, tout au moins ceux du Penjāb, ne lisent pas ce sarga. Un ancien commentateur, Mādhava, cité dans le *Vivaraṇa* de Nārāyaṇa Paṇḍita (VIII, 1), dit déjà : «Comme le huitième sarga décrit les plaisirs amoureux de Gaurī, il ne convient pas de le lire, ni de l'écouter, ni de l'expliquer; ceux qui le feraient encourraient la malédiction divine et mourraient avant leur temps.» Un autre commentateur, Dakṣiṇāvarta, qui est antérieur à Mallinātha, dit de même (*ibid.*) : «Comme le poète traite ici des amours de Śiva et de Pārvatī, j'ai peur de donner une explication détaillée des sentiments, de leurs manifestations, et du sens; je me contenterai donc d'indiquer la construction.»

Mais le poème original s'arrête-t-il avec le huitième sarga? Il est évident que le sujet annoncé par le titre, *Kumārasaṁbhava*, c'est-à-dire l'origine de Kārttikeya, n'est pas traité complètement; le poète s'arrête à l'union d'où l'enfant divin doit sortir. On a pu se demander si une partie du poème ne s'était pas perdue; et, de fait, Viṭṭhala Śāstrī a publié dans le *Paṇḍit*,

vol. I et II, une série de neuf sarga complémentaires dont il a affirmé l'authenticité; cette publication a suscité dans l'Inde des controverses ardentes qu'il est inutile d'analyser ici; d'ailleurs, Weber en a donné un résumé substantiel dans les *Indische Streifen*, III, 217 et suiv. Jacobi a repris la question dans les Mémoires du Congrès des Orientalistes à Berlin (1882, p. 133-156). Il hésite entre deux solutions : ou bien le poète n'aurait pas achevé son œuvre, arrêté par des obstacles inconnus ou par une mort prématurée; ou bien les derniers feuillets du manuscrit original, qui aurait été tracé sur des feuilles d'écorce de bouleau (bhūrjapattra), se seraient perdus par un accident presque inévitable; la composition des manuscrits tracés sur une matière si fragile exposait les premiers et les derniers feuillets à une destruction pour ainsi dire fatale. Nous n'avons pas besoin d'entrer ici dans le détail des raisons alléguées; les faits parlent avec plus d'autorité que les raisonnements. Tous les commentateurs unanimement désignent le huitième sarga comme le dernier. De plus, toutes les stances du *Kumārasaṃbhava* citées dans les traités d'Alaṅkāra se retrouvent dans les huit premiers sarga. Aucun critique, aucun commentateur n'a connu ni manié un poème plus étendu. Il faut donc admettre de toute nécessité que l'œuvre authentique de Kālidāsa s'arrête au huitième sarga. Comment expliquer dès lors la brusque interruption du poème à ce point ? Le poète avait certainement au début l'intention de poursuivre jusqu'au meurtre de Tāraka, qui ne pouvait être réalisé que grâce à la naissance de Kumāra (voir sarga II, délibération des dieux). Mais on peut supposer que les critiques provoquées par le huitième sarga, et dont nous retrouvons les échos à travers les commentaires, ont découragé le poète et l'ont décidé à abandonner son œuvre encore incomplète.

Raghuvaṁśa.

Le Raghuvaṁśa est, du point de vue hindou, l'œuvre par excellence de Kālidāsa; il éclipse *Śakuntalā* même. Le *Trikāṇḍaśeṣa* donne comme un synonyme de Kālidāsa (II, 7, 26) l'expression *Raghukāra* «l'auteur du *Raghu(vaṁśa)*». Le poème, tel qu'il nous est parvenu, comprend dix-neuf sarga, plus que le double du *Kumārasaṁbhava*. D'ailleurs, comme le *Kumārasaṁbhava*, le poème ne finit pas; l'auteur s'est arrêté brusquement à la mort du roi Agnivarṇa, et sans doute nous ignorerons toujours les raisons qui l'ont décidé à laisser son œuvre interrompue. Quand on observe avec quel art scrupuleux Kālidāsa a su construire ses drames et jusqu'à son petit poème du *Meghadūta*, on ne peut manquer d'être surpris de voir ses deux grandes épopées (*mahākāvya*) interceptées, pour ainsi dire, l'une et l'autre au cours de leur développement. Encore, pour le *Kumārasaṁbhava*, a-t-on essayé d'établir que des chants s'étaient perdus au cours des siècles; mais pour le *Raghuvaṁśa* personne n'a jamais essayé de lancer une pareille théorie. Shankar Pandit, dans la préface de son édition, p. 15, prétend, il est vrai, que dans la région d'Ujjayinī subsistent plusieurs sarga encore inédits, qui iraient même jusqu'au XXVe; l'assurance lui en aurait été formellement donnée; mais aucun effet n'a suivi la promesse, et, si on la prend au sérieux, il faudrait aussi prendre au sérieux l'assertion du lama Tāranātha quand il parle du *Raghuvaṁśa* en 80,000 vers (*Histoire du Bouddhisme indien*, p. 6 de la trad. Schiefner). Tous les vers du *Raghuvaṁśa* cités dans les traités d'Alaṅkāra se retrouvent dans nos dix-neuf sarga, et chacun de ces dix-neuf sarga a fourni son lot de citations aux traités d'Alaṅkāra. En outre tous les commentaires actuellement connus s'arrêtent, comme le poème lui-même, au sarga XIX.

Malgré sa popularité, malgré son étendue, le *Raghuvaṁśa* est moins fréquemment cité que le *Kumārasaṁbhava*, et il est cité dans un moins grand nombre d'ouvrages. Tandis que j'ai relevé des citations du *Kumārasaṁbhava* dans trente-trois ouvrages, je n'ai relevé des vers du *Raghuvaṁśa* que dans vingt-neuf ouvrages d'Alaṅkāra. Le total des stances citées s'élève seulement à 157, sur un ensemble de 1,564, tandis que pour le *Kumārasaṁbhava*, sur un ensemble de 613, il atteint 124. Toutes les citations confirment l'authenticité du texte traditionnel; les variantes qui se rencontrent sont dépourvues d'importance et s'expliquent facilement par les infidélités inévitables d'une transmission orale. Il ne saurait en aucune manière être question de recensions.

Un trait que nous devons encore signaler, parce qu'il oppose le *Raghuvaṁśa* au *Kumārasaṁbhava*, c'est que le premier de ces deux poèmes est plusieurs fois cité par les Ālaṅkārika, non pour ses qualités, mais pour ses défauts. Ainsi le vers XI, 20 :

Rāmamanmathaśareṇa tāḍitā duḥsahena hṛdaye niśācarī
gandhavadrudhiracandanokṣitā jīviteśavasatiṁ jagāma sā

La flèche irrésistible de ce Cupidon qu'était Rāma frappa au cœur la rôdeuse de nuit (= la Rākṣasī); baignant dans le parfum de ce santal rouge qu'était son sang, elle s'en alla vers la demeure du maître de sa vie (= le Trépas, ou son amant).

Cette stance est donnée comme un exemple du défaut appelé *amataparārthatā* dans *Kāvyaprakāśa*, p. 173; *Kāvyānuśāsana*, p. 118, *Kāvyapradīpa*, p. 273; *Sāhityadarpaṇa*, p. 223; *Sāhityakaumudī*, p. 86; *Alaṅkārasūtra*, p. 240. Tous ces critiques reprochent à Kālidāsa d'avoir combiné à tort le galant (*śṛṅgāra*) avec le pathétique (*karuṇa*). Ajoutons toutefois que Mallinātha, qui est pourtant un expert en Alaṅkāra,

et qui ne témoigne pas d'un respect aveugle pour Kālidāsa, s'est gardé de critiquer ce vers. Nous nous permettrons de penser avec lui que Kālidāsa n'est pas en faute ici; il n'a pas voulu souligner l'horreur du tableau; il l'a au contraire dissimulée en accentuant la grâce de Rāma; le trait qui frappe à mort la Rākṣasī n'est pas plus cruel, en fait, que la flèche de l'Amour quand elle atteint une belle qui se rend de nuit chez son amant.

Meghadūta.

Cette charmante élégie a été commentée par deux scoliastes fameux qui ont donné chacun une véritable «édition» du texte : Vallabhadeva au xe siècle et Mallinātha au xive[1]. L'édition de Vallabhadeva contient 111 vers; celle de Mallinātha, 118. Ce n'est pas seulement le total des vers qui varie d'un texte à l'autre; les vers ne se suivent pas toujours dans le même ordre. Nous nous réservons de discuter ailleurs en détail l'authenticité des stances douteuses et l'ordre des vers dans le poème original. Nous nous bornerons ici à comparer les deux textes avec les citations fournies par les traités d'Alaṅkāra. On y trouve citées trente-trois stances du poème, plus du quart de l'œuvre; c'est-à-dire que le *Meghadūta* est encore plus apprécié par les critiques que le *Kumārasaṃbhava* et que *Śakuntalā*. Ces trente-trois stances se retrouvent aussi bien chez Vallabha que chez Mallinātha. Déjà avant Vallabha, le texte avait provoqué des discussions; à propos de la stance 2 et de la stance 25, Vallabha critique des leçtures adoptées par ses devanciers (*kecit*). Vallabha se dis-

[1] Pour le texte de Vallabhadeva, j'utilise l'édition donnée par Hultzsch; pour celui de Mallinātha, j'ai pris l'édition donnée par Bidhubhūṣaṇa (Gosvāmin), Calcutta 1905. L'éditeur ne s'est pas soucié de conformer son texte au commentaire qu'il reproduit; c'est un défaut malheureusement trop fréquent dans les éditions indiennes.

tingue par un goût passionné de l'originalité; son ingéniosité subtile ne vaut pas le limpide bon sens de Mallinātha; il n'a pas réussi à imposer son texte même dans le Cachemire, sa patrie. Mais, d'autre part, la traduction tibétaine du poème (éd. H. Beck, Berlin, 1907) repose sur un texte généralement voisin de celui de Vallabha. Dans l'ensemble, le texte de Mallinātha est incontestablement supérieur; si le prestige de son autorité peut expliquer que les critiques venus après lui aient suivi son texte de préférence, il n'en reste pas moins que les critiques antérieurs en date à Mallinātha donnent presque toujours le même texte que lui.

I, 2, pāda *c* :

āṣāḍhasya prathamadivase megham āśliṣṭasānum

Vallabha critique la lecture *prathama°*, courante de son temps, et lui substitue *praśama°*; il obtient ainsi : « le jour où finit le mois d'Āṣāḍha » au lieu du « premier jour » de ce mois. Le traducteur tibétain a adopté cette émendation. Mais le *Suvṛttatilaka* de Kṣemendra, p. 52, cite le vers avec la lecture *prathama°*. Et pourtant Kṣemendra est Cachemirien tout comme Vallabha; il ne manque ni d'érudition, ni de goût; il a sans nul doute connu le travail de Vallabha, qui lui est antérieur d'un siècle. Il n'en a pas moins adopté la lecture que Mallinātha, lui aussi, a préférée, et que les manuscrits du Sud ont unanimement reproduite.

II, 7; texte cité dans *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa* (Sk.), p. 154 :

nīvibandhocchvasanaśithilaṁ yatra yakṣāṅganānāṁ
kṣaumaṁ rāgād anibhṛtakareṣv ākṣipatsu priyeṣu |
arcistuṅgān abhimukhagatān prāpya ratnapradīpān
hrīmūḍhānāṁ bhavati viphalapreraṇā cūrṇamuṣṭiḥ ||

L'*Alaṅkārakaustubha* (Ak.), p. 345, qui reproduit cette

stance, lit au pāda *a* : *pakṣmāṅgaṇānāṁ* qui est manifestement une simple faute de scribe ou d'imprimeur; — pāda *b* : *vāsaḥ kāyād anibhṛta°*; — pāda *c* : *abhimukham api*; — pāda *d* : *preranaś cūrṇa°*.

Sk. et Ak. sont d'accord avec Vallabha pour lire au pāda *a* : *ucchvasana°*; Mallinātha a préféré *ucchvasita°*. — *b*. Mallinātha lit d'accord avec Sk. : *kṣaumaṁ rāgād*; Ak. a adopté la même lecture que Vallabha; *kāyād* n'est sans doute qu'une faute de copie ou d'impression pour *kāmād*, de Vallabha. — *c*. La lecture *abhimukhagatān* de Sk. est isolée; Mall., Vall. et Ak. sont d'accord pour lire : *abhimukham api*. — *d*. *°preraṇā* de Sk. est d'accord avec Mallinātha; *preraṇaś*, adopté par Ak., est la lecture de Vallabha.

I, 45; texte donné par Vāgbhaṭa, *Alaṅkāratilaka* (At.), p. 10 (*a-b*) :

> *jyotirlīlāvalayi galitaṁ yasya varhaṁ bhavānī*
> *putrapremṇā kuvalayadalatrāpi karṇe karoti* |...

Mallinātha est d'accord avec Vallabha contre At. pour lire : *jyotirlekhā°*. — Mallinātha est d'accord avec At. contre Vallabha qui lit *prītyā* au lieu de *premṇā*. — *kuvalayadala* est aussi la lecture de Mallinātha; Vallabha lit : *kuvalayapada*. — *trāpi* est une lecture propre à At. Le mot, régulièrement formé de *trap*, *trāpayati*, manque au Dictionnaire de Petersbourg. Mallinātha et Vallabha lisent tous deux *prāpi*; de même aussi les manuscrits du Sud.

Les différences de lecture, on le voit, ne dépassent pas la portée de simples variantes; si les éditeurs pouvaient à leur goût écarter ou admettre des stances contestées, le texte des stances unanimement admises était fortement établi par la tradition.

Ṛtusaṁhāra.

La tradition attribue le *Ṛtusaṁhāra* à Kālidāsa; mais que vaut cette tradition? M. Nobel a déjà posé et discuté la question dans un article de la *Zeitschrift der D. Morg. Gesellschaft*, vol. LXVI, 275-282, en tirant ses arguments de l'*Alaṁkāraśāstra* tout particulièrement. M. Keith a critiqué la thèse de M. Nobel (*Journ. Roy. As. Society*, 1912, 1066-70) et repris à son compte la tradition en se réclamant de Kielhorn, Macdonell et Henry. Pour ma part, je souscris aux conclusions de M. Nobel, mais pour des raisons qui diffèrent des siennes. Mallinātha, dans l'introduction à son commentaire sur le *Raghuvaṁśa*, s'exprime ainsi (v. 5) :

vyācaṣṭe kālidāsīyaṁ kāvyatrayam anākulam

Faut-il entendre : «trois poèmes de Kālidāsa» ou «les trois poèmes de Kālidāsa»? Si on adopte la seconde interprétation, il suit logiquement que Mallinātha exclut le *Ṛtusaṁhāra* des œuvres authentiques de Kālidāsa. Mais la langue de Mallinātha, si correcte et soignée qu'elle puisse être, n'est pas assez rigoureusement précise pour qu'on puisse tirer de ses expressions une conclusion nécessaire. Dans son commentaire sur le *Śiśupāla-vadha* (XIII, 24), il se sert encore du même terme *kālidāsatraya* dans l'expression *k° t° saṁjīvinyām*. Ici nous pouvons serrer le sens de plus près; il ne s'agit certainement pas de définir limitativement le nombre des poèmes de Kālidāsa, comme quand il est question de *lokatraya* «les trois mondes» ou *vedatraya* «les trois Veda». S'il a écrit une *saṁjīvinī*, un «rappel à la vie», pour trois des œuvres de Kālidāsa, c'est que leur vie était menacée par le virus des mauvais

commentaires (cf. introd. au *Raghuvaṁśa*, v. 8 et au *Kumārasaṁbhava*, v. 8 :

bhāratī kālidāsasya durvyākhyāviṣamūrchitā |
eṣā saṁjīvinī vyākhyā tām adyojjīvayiṣyati ||)

Le reste de l'œuvre qui n'était pas exposé au même danger n'avait pas besoin d'une *saṁjīvinī* pour le sauver. S'il n'a commenté que trois ouvrages, c'est que trois ouvrages seulement étaient compromis.

Kielhorn avait cru reconnaître et avait signalé dans l'inscription de Mandasor (datée de 472 J.-C.) une imitation flagrante du *Ṛtusaṁhāra*, en même temps qu'il y signalait l'imitation du *Meghadūta*. Si l'ouvrage était dès cette époque assez apprécié et assez étudié pour servir de modèle, s'il était, en un mot, classique au v[e] siècle, on n'en est que plus surpris de constater que les traités d'Alaṅkāra l'ignorent tous avec une impressionnante unanimité. Je n'ai pas trouvé une seule stance du *Ṛtusaṁhāra* citée dans toute la littérature de l'Alaṅkāra. Et pourtant l'occasion ne manquait pas! La description des saisons est un thème que les poètes ne se lassent pas de traiter et que les Arts poétiques ne se lassent pas d'indiquer aux poètes. Voici trois passages, entre tant d'autres, où l'on s'attendrait tout naturellement à une mention du *Ṛtusaṁhāra*, puisque l'auteur cite à propos de la description des saisons une des œuvres de Kālidāsa :

Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa, p. 304 : *ṛtur yathā | idam asulabhavastu...* (l'exemple cité est le vers II, 6 de *Vikramorvaśī*).

Alaṅkāratilaka, p. 16 : *ṛtuvarṇanaṁ raghuvaṁśaharivaṁśaśiśupālavadhādau.*

Alaṅkāracūḍāmaṇi, p. 335 : *tatra ṛtuvarṇane śaradvasantagrīṣmavarṣādivarṇanāni setubandhaharivijayaraghuvaṁśaharivaṁśādau.*

On n'est pas moins surpris de constater que nous n'avons pas de commentaire sur le *Ṛtusaṁhāra* qui soit antérieur à Maṇirāma, c'est-à-dire au XVIIIe siècle, tandis que le *Meghadūta*, le *Raghuvaṁśa*, le *Kumārasaṁbhava* sont commentés dès le Xe siècle.

La *Subhāṣitāvali*, qui date du XVe siècle seulement, est la première à citer des vers du *Ṛtusaṁhāra*; elle en cite deux (1674, 1678 = *Ṛtu.*, VI, 16 et 19) sous le nom de Kālidāsa; elle en cite aussi deux autres (1703, 1704 = *Ṛtu.*, I, 13 et 20) sans nom d'auteur.

Il convient d'observer en outre que le titre même de l'œuvre présente une singularité inquiétante. Le terme *saṁhāra* y figure dans le sens de «recueil, collection»; Bohlen traduisait: «Cyclus tempestatum», c'est un sens du mot qui semble inconnu à la littérature classique. Kālidāsa, en particulier, qui emploie fréquemment le mot *saṁhāra* ou d'autres formations tirées du même verbe *saṁhar* (par exemple, *Raghu.*, IV, 16; V, 45, 57; X, 30; XII, 103; XIII, 6. *Kumāra.*, III, 72. *Śakuntalā*, II, 2; VI, 3, etc.), ne lui donne jamais cette valeur[1].

On voit à quel point les œuvres de Kālidāsa ont été étudiées dans les écoles et les traités d'Alaṅkāra. Parmi les exemples destinés à illustrer l'enseignement, j'ai relevé 52 stances de *Śakuntalā*, 30 de *Vikramorvaśī*, 7 de *Mālavikāgnimitra*, 124 du *Kumārasaṁbhava*, 157 du *Raghuvaṁśa*, 33 du *Meghadūta*. Quelle que soit la partie du sujet qu'on traite, qu'il s'agisse des guṇa — et en particulier du prasāda «la simplicité dans

[1] Le catalogue d'Oppert mentionne un manuscrit du Sud de l'Inde, le n° 7864, sous le titre de *Ṛtusamāhāra*; mais on sait par de nombreux exemples que ce catalogue ne mérite pas de créance. Je signale aussi que le *Ṛtusaṁhāra* est formellement désigné comme un mahākāvya dans un manuscrit daté de saṃvat 1650, PETERSON, *Report* I, 113.

la beauté », — des alaṅkāra, ou des rīti — spécialement de la Vaidarbhī rīti, le plus élégant des styles, — c'est à Kālidāsa qu'on a recours pour donner des exemples. L'admiration pourtant ne va pas jusqu'au fanatisme; la critique entend garder ses droits. A l'occasion, on lui reproche des fautes de goût, des fautes de langue, des fautes de style; on lui fait grief d'avoir peint les amours du couple divin dans le *Kumāra.*, d'avoir employé dans *Vikramorvaśī* (Kale, IV, 40; Nirṇaya-Sāgar, IV, 22) le mot *vināśa* au sens de « disparition », d'avoir substitué *āsa* à *babhūva* dans *Kumāra.*, I, 35, et *Raghu.*, XIV, 23, etc. Ces critiques, si elles attestent l'indépendance d'esprit des Ālaṅkarika, ne prouvent pas la sûreté de leur jugement; les commentateurs hindous, par exemple Raṅganātha sur *Vikramorvaśī*, ad loc., en ont souvent fait justice, et la critique moderne, mieux instruite de l'histoire de la langue, donne raison à Kālidāsa contre ses détracteurs. En somme, l'Inde a su reconnaître dans Kālidāsa un de ses plus grands génies; c'est elle qui l'a signalé aux premiers Européens curieux de sa littérature.

Le relevé des citations nous a permis en outre d'introduire un nouvel élément dans l'histoire du texte de Kālidāsa. Pischel, qui a étudié avec un zèle persévérant la question des recensions, avait déclaré avec sa rigueur coutumière que « les citations tirées des rhétoriciens sont sans aucune valeur quelconque; ce n'est pas seulement que les rhétoriciens citent de mémoire, et par suite sans exactitude; mais c'est que, avant tout et surtout, les manuscrits des traités de rhétorique sont très flottants. Les manuscrits bengalis citent en général la recension bengalie; les dravidiens, la dravidienne; et les manuscrits devanāgarī, selon leur provenance, tantôt l'une et tantôt l'autre » (*Kālidāsa's Vikramorvaçīyam nach drāviḍischen Handschriften*, p. 611). Les exemples que nous avons cités mettent en lumière l'inexactitude des assertions de Pischel; nous aurons

l'occasion ailleurs de multiplier ces preuves. Les citations fournies par les traités d'Alaṅkāra sont comme des fragments de manuscrits anciens qui nous rapprocheraient graduellement de l'œuvre originale. Grâce à elles, nous savons comment on lisait le texte de Kālidāsa au XIe siècle, dans l'école du *Sarasvatīkaṇṭhābharaṇa*, à la cour de Bhoja, — au IXe siècle, autour d'Ānandavardhana, — même au VIIIe, avec Vāmana. Étudiée selon cette méthode, la question des recensions change d'aspect; elle se dégage des cadres trop roides que lui avaient imposés les partis pris de Pischel; elle s'assouplit en rentrant dans la réalité. Il est permis d'espérer que les éditeurs de textes ne manqueront plus de tenir compte des ressources que fournissent les innombrables citations contenues dans les traités d'Alaṅkāra. Et d'autre part les éditeurs des traités d'Alaṅkāra devront s'appliquer à déterminer aussi complètement que possible la provenance des citations; la chronologie littéraire de l'Inde, si pauvre et si maigre, se construira en grande partie par ce moyen. Contrairement à tant d'autres sections de la littérature indienne, la littérature de l'Alaṅkāra s'échelonne, en effet, sur des repères solides; le plus grand nombre des traités classiques sont susceptibles d'être datés avec précision, tout au moins pour le siècle; il va de soi que les auteurs qu'ils citent ne sauraient leur être postérieurs.

J'ai pour ma part dressé la liste, aussi complète que possible, des *pratīka* de tous les vers contenus dans les œuvres authentiques de Kālidāsa; j'y ai joint aussi les *pratīka* des vers cités sous le nom de Kālidāsa dans les anthologies et qui ne figurent pas dans ses œuvres. C'est un instrument de travail qui ne manquera pas d'être utile à de nombreux chercheurs; il sera facile désormais de déceler toutes les citations de Kālidāsa qui pourront se rencontrer dans la masse énorme des traités d'Alaṅkāra encore inédits. Je crois avoir montré dans le présent travail le parti qu'on peut espérer d'en tirer; je

me propose de reprendre en détail, dans un mémoire plus développé, les questions que j'ai dû me contenter d'effleurer ou d'esquisser ici.

INDEX ALPHABÉTIQUE
DES PRATĪKA DES STANCES DE KĀLIDĀSA.

La graphie des éditions qui ont été prises comme base a été reproduite fidèlement, au risque de provoquer des anomalies apparentes.

K. *Kumārasaṁbhava*. Ed. «Nirṇaya-Sāgar», Bombay, 1908.
M. *Mālavikāgnimitra*. Ed. Bombay Sanskrit Series, n° VI.
Md. *Meghadūta*. Ed. Bidhubhushan Goswami, Calcutta, 1905.
Ṛ. *Raghuvaṁśa*. Ed. Gopal Raghunātha Nandargikar, Poona, 1897.
Ṛs. *Ṛtusaṁhāra*. Ed. «Nirṇaya-Sāgar», Bombay, 1906.
Ś. *Śakuntalā*. Ed. M. R. Kale, Bombay, 1913.
V. *Vikramorvaśī*. Ed. «Nirṇaya-Sāgar», Bombay, 1888.

b. Recension Bengālī de Śakuntalā. Ed. Richard Pischel, Kiel, 1877.
d. Recension Devanāgarī de Śakuntalā. Ed. M. R. Kale, Bombay, 1913.
k. Recension Kaśmirienne de Śakuntalā. Ed. Karl Burkhard, Wien, 1884.

* Les stances précédées d'un astérisque sont citées par les traités de rhétorique.
\+ Les stances précédées d'une croix sont citées sous le nom de Kālidāsa par les traités de rhétorique et les anthologies, mais ne se retrouvent pas dans ses œuvres.
° Les stances précédées du signe ° sont considérées par les éditeurs comme interpolées.

Outre les abrévations déjà signalées *supra*, p. 52, note 1, nous emploierons dans cet index les abréviations suivantes :

Ac. Alaṅkāracūḍāmaṇi (Kāvyamālā 71).
Al. Alaṅkārasarvasva (Kāvyamālā 35).
Ar. Alaṅkāraśekhara (Kāvyamālā 50).
As. Alaṅkārasūtra (Calcutta, 1899).
Av. Aucityavicāracarcā (Kāvyamālā Part I, 1886).
Bp. Bhojaprabandha (ed. «Nirṇaya-Sāgara» Press, 1904).

Dh. Dhvanyāloka (Kāvyamālā 25).
Dl. Dhvānyālokalocana (Kāvyamālā 25).
Ek. Ekāvalī (Bombay S.S. 63).
Kb. Kavikanṭhābharaṇa (Kāvyamālā Part IV, 1887).
Ks. Kavīndravacanasamuccayaḥ (ed. Bibl. Ind., New series, n° 1309).
Ku. Kuvalayānanda (ed. Bombay, 1912).
Pr. Padyaracanā (Kavyamālā 89).
Pv. Padyaveṇi (dans Thomas Ks. p. 10).
Sc. Subhāṣitasaṃcaya (dans Thomas Ks. p. 16).
Sg. Sārasaṅgraha (dans Thomas Ks. p. 12).
Sh. Subhāṣitahārāvali (dans Thomas Ks. p. 14).
Sī Subbāṣitamuktāvatī (dans Thomas Ks. p. 13.)
Sl. (B). Sūktimuktāvalī (dans Thomas Ks. p. 15).
Sl. (P). Sūktimuktāvali-Saṅgraha (dans Thomas Ks. p. 15).
Sm. Saduktikarṇāmṛta (dans Thomas Ks. p. 11).
Sr. Subhāṣitaratnakośa (dans Thomas Ks. p. 14).
Ss. Subhāṣitas (dans Thomas Ks. p. 12).
St. Subhāṣita prabandha (dans Thomas Ks. p. 12).
Su. Suvṛttatilaka (Kāvyamālā Part II).
Sv. Subhāṣitamuktāvalī Śṛṅgārālāpa (dans Thomas Ks. p. 13).
Sy. Sabhyālaṅkaraṇa Saṃyogaśṛṅgāra (dans Thomas Ks. p. 11).

अ

अंग्रे हिरआ
R. XVIII, 25.

अंकअम्मि
R. XIX, 37.

अकरोअ
R. VIII, 20.

अकामत: Voir अहो तती

°अकाममरणं
K. p. 186.

अकार्यचिन्ता
R. VI, 39.

अकाले बोधितो
R. XII, 81.

अकिंचन: सन्
K. V, 77.

अकिरोदधिरे
R. VIII, 20.

°अकीर्यमाणमास
R. p. 20.

+अखर्वं जितम्
Śp. 3376.

अक्लिष्टभाव
Ŝ. d. VI, 20; b. 171; k. 108, 11.

अचवीअ :
R. XI, 66.

अचमा दुर्धरं (दुर्धर)
K. X, 56.

अचचाल
M^d. II, 10.

IMPRIMERIE NATIONALE.

अथादितीन्द्र
K. XIII, 49.

अथाधिक
R. XIV, 26.

°अथाधिगम्यो
R. p. 179.

अथाधिशिश्ये
R. V, 28.

अथानपोढा
R. XVI, 6.

अथानाथाः
R. XII, 12.

अथानुकूल
R. XIV, 47.

अथानुरूपा
K. V, 7.

अथान्धकारं
R. II, 46.

अथान्योन्यं
K. XVI, 1.

अथाभिपृष्टं (°ष्टे)
K. XIII, 23.

अथाभिषेकं
R. XIV, 7.

अथाभ्यर्च्य
R. I, 35.

अथाभ्युपेत (°त्य)
K. X, 35.

अथार्धरात्रे
R. XVI, 4.

अथावमानेन (°प°)
K. I, 21.

अथास्य गोदान
R. III, 33.

अथास्य रत्न
R. XVI, 43.

अथाह देवी
K. XI, 6.

अथाह देवी
K. XII, 34.

अथाह वर्णी
K. V, 65.

अथेतरे सप्त
R. XVI, 1.

अथेति वादि
K. XI, 15.

अथेन्द्रनीला
K. XIV, 7.

अथेन्द्रिय
K. III, 69.

अथेप्सितं भर्तु
R. III, 1.

अथेश्वरेण
R. V, 39.

अथैकधेनो
R. II, 49.

अथोपनिन्ये
K. III, 65.

अथोपनीतं
R. III, 29.

अथोपपन्नं Voir अथोपपन्नं

अथोपयन्त्रा
R. VII, 1.

अथोपरिष्ट
R. V, 43.

अथोपशल्ये
R. XVI, 37.

अथोरगा
R. VI, 59.

अथोर्वदेश्या
K. III, 11.

अथोर्मिलो
R. XVI, 54.

*अनस्नुवानेन
R. XVIII, 48.

अनाकृष्टस्य
R. I, 23.

*अनाघ्रातं पुष्प
Ś. d. II, 10, b. 44; k. 29, 13.

अनादरोत्कण्ठि
M. III, 15.

अनियहवास
R. XIII, 50.

अनित्याः शत्रवो
R. XVII, 45.

अनिमित्तमिन्दु
M. I, 18.

°अनिर्दयोप
Ś. b. 82; k. 47, 15.

अनिर्देश्य
V. III, 18.

अनिशमपि
Ś. d. III, 4; b. 57.

अनीकिनीनां
R. XVIII, 10.

अनीर्ष्यया शारी
V. II, 18.

अनुकारिणि
Ś. d. II, 16; b. 50; k. 32, 17.

अनुयहप्रत्य
R. XIV, 79.

अनुचितनूपुर
M. IV, 3.

अनुपनत Voir अनधिगत

*अनुभवन्नव
R. IX, 46.

अनुमय वशिष्ठ
R. VIII, 3.

अनुमतगमना
Ś. d. IV, 10; b. 105; k. 66, 4.

*अनुयास्यन् मुनि
Ś. d. I, 26; b. 28; k. 17, 12.

°अनुरञ्जयितुं
R. p. 226.

अनुसयाति
R. XII, 27.

अनेकशोके
K. XII, 30.

अनेन कथिता
R. X, 53.

*अनेन कल्याणि
V. III, 13.

*अनेन कस्यापि
Ś. d. VII, 19; b. 205; k. 130, 5.

अनेन चेदिच्छसि
R. VI, 24.

अनेन तनु
M. III, 16.

अनेन धर्म
K. V, 38.

अनेन निर्भिन्न
V. V, 6.

*अनेन पर्यास
R. VI, 28.

अनेन पाणौ
R. VI, 63.

*अनेन यूना
R. VI, 35.

°अनेन लीला
Ś. b. 84; k. 48, 10.

अनेन सम्बन्ध
K. VII, 68.

अनेन सार्धं
R. VI, 57.

अन्ताः प्रविष्टा
K. IX, 31.

अपि प्रसन्नेन
R. V, 10.

अपि वनान्तर
V. IV, 49.

अपीति पन्नगान्
K. XV, 25.

अप्यग्रणी
R. V, 4.

अप्यन्यस्मिन्
Md. I, 35.

अप्यर्धमार्गे
R. VII, 45.

*अप्यवस्तुनि
K. VIII, 6.

अप्याकरसमु
M. V, 18.

°अप्यौत्सुक्ये
Ś. b. 79; k. 46, 11.

अप्रवीर
R. XI, 39.

अभिगौरि
K. X, 7.

अभिजनवतो
Ś. d. IV, 19; b. 114; k. 71, 3.

अभितो ऽभ्यास (प्यास)
K. XVI, 21.

अभिनयान्परि
R. IX, 29.

अभिनवकुसुम
V. IV, 56.

अभिभूय विभूति
R. VIII, 36.

अभिमुखे मयि
Ś. d. II, 11; b. 45; k. 30, 4.

अभिलाषमुदी
K. IV, 41.

अभीक्ष्णमुच्चै
Rs. II, 10.

अभ्यक्तमिव
Ś. d. V, 11; b. 129; k. 79, 2.

अभ्यभूयत
R. IV, 56.

अभ्यर्थमाना (°र्च°)
K. XI, 1.

अभ्यापतन्त
K. XVII, 49.

अभ्यासनिगृ
R. X, 23.

अभ्युत्थिताग्नि
R. I, 53.

*अभ्युन्नताङ्गु
K. I, 33.

*अभ्युन्नता पुर
Ś. d. III, 6; b. 61; k. 37, 9.

अभ्रंलिहे
K. XV, 35.

अमदयन्मधु
R. IX, 42.

अमरमुनि
V. V, 11.

अमंस्त चानेन
R. III, 27.

अमी च कथ
K. II, 24.

अमी वेदिं
Ś. d. IV, 8; b. 103; k. 65, 5.

अमी जन
R. XIII, 22.

अमी शिरीष
R. XVI, 61.

अमीषां सुर
K. X, 23.

अर्थं सप्रति
M. I, 9.
अर्थो हि कन्या
Ś. d. IV, 22; b. 117; k. 73, 9.
अर्धपीतस्तनं
Ś. d. VII, 14; b. 200; k. 127, 9.
अर्धाचिता (°चि°)
K. VII, 61.
अर्धाचिता सत्व
R. VII, 10.
अर्पितस्तिमित
R. XIX, 42.
अलकामति
K. VI, 37.
अलक्तकं पाद
K. IX, 27.
अलभ्यशोका
K. V, 43.
अलमन्यथा
M. I, 20.
*अलं विवादेन
K. V, 82.
अलं ह्रिया
R. V, 58.
अलं महीपाल
R. II, 34.
अलिपङ्क्ति
K. IV, 15.
*अलिभिरञ्जन
R. IX, 41.
अल्पनिहिता Voir अभ्युन्नता
अवकाशं किलो
R. IV, 58.
अवगच्छति मूढ
R. VIII, 88.
अवगम्य कथी
K. IV, 13.
+अवचनं वचनं
Ks. 250, Sb. 2052; Sm. II, 39; Śp. 3957.
*अवचितबलि
K. I, 60.
*अवजानासि मां
R. I, 77.
अवधानपरे
K. IV, 2.
अवधूतप्रणि
V. III, 5.
अवनिमेक
R. IX, 11.
*अवन्तिनाथो
R. VI, 32.
अवभृथप्रयतो
R. IX, 18.
अवस्तुनिर्बन्ध
K. V, 66.
अवाकिरन्
R. IV, 27.
अवृष्टिसंरम्भ
K. III, 48.
अवेक्ष्य रामं
R. XV, 3.
अवेहि तदवज्ञाना Voir ईप्सितं
अवैमि कार्यान्तर
R. XVI, 82.
अवैमि चैना
R. XIV, 40.
अवैमि तद Voir ईप्सितं तद
अवैमि ते
K. III, 13.
*अवैमि पूत
K. VI, 57.
अवैमि सौभाग्य
K. V, 49.

अस्साङ्कुसश्री
R. VI, 43.

°अस्सामिव
Voir Ś. éd. Kale, IV, 32.

*अस्सा: सर्व (वृष्टि°)
V. I, 10.

अस्सासुङ्ग Voir तस्सासुङ्ग

*अहं रथाङ्ग
M. V, 9.

अहं हि Voir अथाहं

अहन्वहन्वा
Ś. d. VI, 26; b. 180; k. 115, 18.

*अहमेत्व
K. IV, 20.

*अहमेव
R. VIII, 8.

अहिसवमङ्ग
Ś. d. V, 1, b. 123; k. 75, 8.

अहीनगुर्नाम
R. XVIII, 14.

अहेतुहास
K. XI, 43.

अहो अहो
K. XII, 54.

अहो ततो
K. XII, 48.

अहो बता
K. XII, 35.

+अहो मे सौभाग्यं
Bp. 253; Sh. 32b, 114.

अहो स्थिर:
K. V, 67.

अह्नाय कोप
K. XVII, 25.

आ

आअम्बहरि Voir आतम्म

आकम्पयन् कुसु
Ṛs. VI, 22.

आकम्पयन् फल
Ṛs. III, 10.

आकम्पितानि हृदया
Ṛs. p. 80.

आकारसदृश
R. I, 15.

आकीर्णमृषि
R. I, 50.

आकुञ्चिताग्रा
R. VI, 15.

आक्रान्तपूर्वा
K. XIV, 49.

आक्षिप्ता अपि
K. XVI, 33.

आक्षिप्यामि
K. XVI, 36.

आखण्डलसमो
Ś. d. VII, 28; b. 214; k. 138, 8.

आगामिदेत्वा
K. XV, 14.

आचार इत्य
Ś. d. V, 3; b. 118; k. 74, 1.

आजन्मन:
Ś. d. V, 25; b. 143; k. 87, 1.

°आजानेयखुर
R. p. 108.

आज्ञापय ज्ञात
K. III, 3.

आततज्य
R. XI, 45.

*आराध्यैनं
M[d]. I, 46.

आरूढमद्री
R. VI, 77.

आर्द्रकेसर
K. VIII, 76.

आर्द्रालक्त
M. III, 13.

आर्याप्यरुन्ध
K. VI, 32.

*आलक्ष्यदन्त
Ś. d. VII, 17; b. 203; k. 129, 5.

आलम्बिहेम
Ṛs. VI, 24.

+आलिङ्गितो वसुधां
Pv. II. 57, 108 = Dhanañjayavijaya (Calcutta, 1857, p. 6).

*आलोकमार्गं
K. VII, 57.

*आलोकमार्गं सह
R. VII, 6.

आलोकयति
V. IV, 18.

आ लोकान्तात्
V. II, 1.

आलोके ते
M[d]. II, 24.

आलोचनान्तं
K. VII, 84.

आवर्जितजटा
K. II, 26.

*आवर्जिता किंचि
K. III, 54.

आवर्ज्य शाखाः
R. XVI, 19.

आवर्तशोभा
R. XVI, 63.

आविर्भव
K. XIII, 40.

*आविर्भूते शशि
V. I, 9.

आविलपयो
V. V, 8.

आविशद्भिरुट
K. VIII, 38.

*आवृण्वतो लोचन
R. VII, 42.

आशंसता बाण
K. III, 14.

+आश्लिष्टबाल
Sl. (B. 128 b).

आश्वासितस्य
V. V, 16.

*आशास्यमन्यत्
R. V, 34.

आश्वास्य रामा
R. XIV, 58.

आश्वास्यैवं (°स्यां)
M[d]. II, 52.

आसन्नबाहु
K. VI, 8.

आसन्नमुक्ता Voir विन्यस्तमुक्ता

आससाद
R. XI, 52.

आससाद मुनि
R. XI, 23.

आससाद सुना
K. X, 1.

आसां जला
R. XVI, 62.

आसारसिक्त
R. XIII, 29.

आसीद्वरः
R. VII, 22.

इ

इमां स्वसारं
R. X\ 85.

°इमां देवीमृतु
R. p. 29.

इमां तटाशोक
R. XIII, 32.

इमां परीप्सु
M. V, 11.

इयं च ते
K. V, 70.

इयं ते
V. V, 12.

इयमप्रतिबोध
R. VIII, 58.

इयमेव Voir **अहमेव**

***इयं महेन्द्र**
K. V, 53.

***इयेष सा**
K. V, 2.

इष्टाधिगम
M. IV, 5.

+इहनिवसति
Av. p. 139; Bp. 113. Dans Bp. cette stance est attribuée à Krīḍācandra.

ई

ईप्सितं तदव
R. I, 79.

ईप्सितार्थ
K. VI, 90.

ईश्वरोऽपि
K. VIII, 50.

°ईषत्तुषारैः
Bs. p. 67.

ईसीसिचुम्बि
Ś. d. I, 4; b. 4; k. 3, 1.

उ

उग्गलिअदब्भ
Ś. d. IV, 12; b. 107; k. 66, 17.

***उचितः प्रणयो**
M. III, 3.

उच्चैरुच्चैः
K. II, 47.

उच्छ्वासयन्त्यः श्लथ-
Ṛs. VI, 8.

उच्चामरस्य इव
K. XVII, 38.

उत्कीर्णवामी
K. XIII, 39.

उत्कीर्णा इव
V. III, 2.

उत्क्षिप्ता Voir **आक्षिप्ता अपि**

उत्क्षिप्य वारिमि
K. XVI, 34.

उत्क्षिप्यामि Voir **आक्षिप्यामि**

उत्खातलोक
R. XIV, 73.

उत्तरन्ति विनि
K. VIII, 35.

उत्तरेण कि
M. IV, 12.

उत्तरस्य:
R. IX, 59.

उत्तिष्ठ वत्सेत्य
R. II, 61.

उत्तिष्ठ वत्से ननु
R. XIV, 6.

IMPRIMERIE NATIONALE.

उपगतोपि
R. IX, 15.

उपचितावयवा
R. IX, 44.

उपदेशं विदुः
M. II, 10.

*उपपन्नं ननु
R. I, 60.

उपपन्नमिदं
K. VI, 66.

उपमानमभू
K. IV, 5.

उपययौ तनुतां
R. IX, 38.

+उपरि गूढ
Sm. ii. 750.

उपशल्यनिवि
R. XV, 60.

उपस्थित
R. XV, 100.

उपस्थितां पूर्वं
R. XIV, 63.

उपहितं शिशिरा
R. IX, 27.

°उपहतश्रुतिः
Ś. b. 158; k. 100, 4.

उपात्तवर्णे
K. V, 56.

उपात्तविद्यं
R. V, 38.

*उपाददे तस्य
K. VII, 41.

उपान्तयोर्निष्कु
R. VII, 50.

उपान्तवानीर
R. XIII, 30.

+उपार्जितानां वित्ता
Sb. 3037; Sī. vi. 11; Pañcatantra ii. 157; Ind. Spr. 1307: *Z. D. M. G.* 39, p. 307.

उपासितुं सा Voir भविष्यतः पत्यु

उपेत्य तां
K. XIII, 31.

उपेत्य मुनि
R. XV, 92.

उपेत्य सा
R. III, 6.

उपोढशब्दा
Ś. d. VII, 10; b. 196; k. 124, 15.

उभयमेव
R. IX, 3.

उभयोरपि
R. VIII, 39.

उभयोर्न
R. XV, 68.

उभावभि
M. I, 10.

उभावुभाभ्यां
R. XIV, 2.

उभे एव
K. II, 60.

उमापि नीला
K. III, 62.

उमारूपेण
K. II, 59.

*उमा वधू
K. VI, 82.

*उमा वृषाङ्कौ
R. III, 23.

उमास्तनो
K. VII, 24.

उरस्यपर्याप्त
R. XVIII, 47.

उर्ध्वीकृताक्षा
K. XV, 24.

उर्वशीसंभव
V. V, 7.

उल्लसद् Voir उल्लसि

उल्लासयन्त्यः स्म Voir उच्छ्वासयन्त्यः

उवाच चैनं
K. V, 75.

उवाच धात्र्या
R. III, 25.

उषसि स
R. IX, 71.

उष्णार्तः शिशिरे
V. II, 22.

उष्णालुः Voir उष्णार्तः

ऊ

*ऊरुमूलनख
K. VIII, 87.

ऊरूद्भवा
V. I, 4.

ऋ

*ऋजुतां नयतः
K. IV, 23.

ऋत्विजः स
R. XVII, 80.

ऋतापर्ण
R. XIV, 30.

ऋषिदेव
R. VIII, 30.

ऋषीन् विसृज्य
R. XV, 86.

ऋष्यशृङ्गा
R. X, 14.

ए

°एकः कारयत
R. p. 301.

एकः स्तनेव Voir एवं स्तनेव

एकातपत्रं
R. II, 47.

*एको दाशरथिः
R. XII, 45.

एको भव
K. XI, 45.

+एको ऽपि भव
Pv. 66; Sy. 8[a] (?); Bp. 298, वररुचेः

एकैकमथ
Ś. d. VI, 12; b. 162; k. 104, 2.

एकैव मूर्ति
K. VII, 44.

एकैव सत्या
K. VII, 4.

एकैश्वर्यं
M. I, 1.

एकक्रम
V. IV, 41.

एतत् कृत्वा
M[d]. II, 54.

एतदुच्छ्वसित (उच्छ्वसित)
K. VIII, 70.

एतद्गिरे
R. XIII, 26.

एतन्मुने
R. XIII, 38.

एतस्मान्मां
M[d]. II, 51.

एताः करो
R. XVI, 66.

एताः सुतनु
V. I, 12.

एता गुरु
R. XVI, 60.

+एतानि निः सह
Śp. 3410; Sk. p. 63, *Z. D. M. G.* 39, p. 307.

*एतावता नन्व
K. I, 37.

एतावदुक्ते
R. XIII, 68.

एतावदुक्त्वा तन
K. VI, 89.

एतावदुक्त्वा प्रति
R. V, 18.

एतावदुक्त्वा विर
R. II, 51.

एते वयं
R. XIII, 17.

एतेवयममी
K. VI, 63.

एतेषु कक्षेद
K. XI, 8.

एभिः साधो
M[d]. II, 19.

एवं यदात्थ (यथा)
K. II, 31.

एवं वाचः
K. VI, 31.

*एवं वादिनि
K. VI, 84.

एवं तयोक्ते
R. VI, 25.

एवं तयोरध्वनि
R. V, 60.

एवं त्वमेव
K. XVII, 14.

एवमात्त
R. XI, 57.

एवमाप्त
R. XI, 42.

*एवमालि निगृ
K. VIII, 5.

एवमाश्रम
Ś. d. VII, 18; b. 204; k. 129, 14.

एवमिन्द्रियसुख
K. VIII, 20.

एवमिन्द्रियसुखा
R. XIX, 47.

एवमुक्त
R. XI, 79.

एवमुक्ते
R. XV, 82.

एवमुच
R. XVII, 77.

एष चारु (चक्र)
K. VIII, 73.

एष त्वामभि
Ś. d. VI, 27; b. 181; k. 116, 5.

एष वृक्ष
K. VIII, 36.

एषा कुसुम
Ś. d. VI, 19; b. 170; k. 108, 6.

एषा त्वया
R. XIII, 34.

एषा प्रसन्न
R. XIII, 48.

*एषा मनो
V. I, 20.

एषोक्षमाला
R. XIII, 43.

*कयासि कामिन्
K. III, 8.

करकमलमनोज्ञाः
Rs. p. 44.

कराभिघातो
R. XVI, 83.

करालवाचाल
K. XIV, 48.

करिणीविरह
V. IV, 43.

करेण करिणा
K. XVI, 40.

*करेण वातायन
R. XIII, 21.

°कर्कन्धूनामुपरि
Ś. b. 97; k. 58, 2.

°कर्णद्वयस्थं
K. p. 17.

कर्णान्तमेत्य
K. XVII, 20.

*कर्णार्पितो
K. VII, 17.

कर्णेषु योग्यं
Rs. VI, 5.

कर्तव्यं वो
K. VI, 61.

कर्तुं यस्य
Md. I, 11.

कलत्रनिन्दा
R. XIV, 33.

कलत्रवन्त
R. I, 32.

कलत्रवानहं
R. XII, 34.

कलमन्य
R. VIII, 59.

कलितान्यो
K. VI, 76.

कल्पवृक्षशिखरे
K. VIII, 68.

कल्पितान्यो Voir कलितान्यो

कल्याणबुद्धे
R. XIV, 62.

कल्लोलैरश्नुते
K. X, 34.

कल्हारपद्म
Rs. III, 15.

*कश्चित्कराभ्या
R. VI, 13.

*कश्चित् कान्ता
Md. I, 1.

कश्चिद्भ्रा
K. XVI, 19.

कश्चिद्द्विषत्
R. VII, 51.

कश्चिद्यथाभाग
R. VI, 19.

+कश्चिद्वापो रथ
Sm. III. 14.

+कश्चिद्विषत्
Śp. 3978.

*का कथा बाण
Ś. d. III, 1; b. 53; k. 35, 8.

काचिद्रू विभू
Rs. IV, 13.

काञ्चीगुणैः
Rs. IV, 4.

काठिन्यं स्थावरे
K. VI, 73.

कातरोसि
R. XI, 78.

*कातर्यं केवला
R. XVII, 47.

किं सुन्दरि
V. V, 15.

किं किंशुकैः
Ṛs. VI, 20.

किं कृतकार्य
Ś. d. V, 18.

किं चाय
K. II, 21.

किञ्चित् कलं
K. XI, 48.

किञ्चित् प्रकाश
K. III, 47.

किं तावद्गति
Ś. d. V, 9; b. 127; k. 78, 4.

किन्तु वध्वां
R. I, 65.

कि कूबरे (हे)
K. XV, 40.

किमत्र चित्रं
R. V, 33.

किमप्यहिंस्य
R. II, 57.

*किमित्यपास्या
K. V, 44.

किमिदं (°मिमां) द्युति
K. II, 19.

कियच्चिरं
K. V, 50.

किरीटकोटि
K. XII, 29.

किरीटबद्ध
K. XI, 16.

किलात्मनिर्वाद
R. XIV, 34.

किं वा तवा
R. XIV, 65.

किसलयमृदो
M. III, 17.

कुतूहलाद्दृष्टु
K. XIII, 28.

कुतो धर्म
Ś. d. V, 14; b. 132; k. 80, 11.

कुन्तासका
K. XVI, 16.

कुन्दैः सविभ्रम
Ṛs. VI, 23.

कुन्दोज्ज्वलानि
K. XVII, 27.

कुपिता नु न (न तु)
V. IV, 26.

कुप्यसि कुव
M. IV, 10.

*कुबेरगुप्तां (युष्टाम्; जुष्टाम्)
K. III, 25.

कुबेरस्य मनः
K. II, 22.

कुमारभृत्या
R. III, 12.

कुमाराः कृत
R. X, 78.

कुमुद्वानेव
Ś. d. V, 28; b. 146; k. 88, 7.

कुम्भकर्णः
R. XII, 80.

कुम्भपूरक
R. IX, 73.

कुम्भयोनि
R. XV, 55.

कुरुष्व ताव
R. XIII, 18.

कुलेन कान्ता
R. VI, 79.

कुले प्रसूतिः
K. V, 41.

°कुशाग्रयोनिः
Ś. b. 14; k. 7, 3.

कुवलयदल
Rs. II, 22.

कुशावतीं
R. XVI, 25.

कुशेशयताम्र
R. VI, 18.

कुसुमं कृत
R. VIII, 62.

कुसुमचय
R. IX, 26.

कुसुममेव
R. IX, 31.

*कुसुमप्रचयं
V. III, 10.

कुसुमान्यपि
R. VIII, 44.

कुसुमायुध
K. IV, 40.

कुसुमास्तरणे
K. IV, 35.

कुसुमैर्ग्रथिता
R. VIII, 34.

कुसुमोत्खचितान्
R. VIII, 53.

कुसुमशराणा
Rs. VI, 4.

कूटयुद्ध
R. XVII, 69.

कृच्छ्रलब्धमति
R. XI, 2.

कृतदण्डः
R. XV, 53.

कृतं न वर्षा
Ś. d. VI, 18; b. 169, k. 107, 13.

कृतप्रतिकृत
R. XII, 94.

कृतः प्रयत्नो
R. XVI, 76.

कृतवत्यसि
R. VIII, 48.

*कृतवानसि
K. IV, 7.

*कृतसीता
R. XV, 1.

कृताञ्जलि
R. XIV, 16.

+कृतापराधान्
Rs. V, 6.

कृताभिमर्शा (°र्ष)
Ś. d. V, 20; b. 137; k. 83, 4.

कृताभिषेकां
K. V, 16.

कृताभिषेके
R. X, 63.

कृताः शरव्यं
Ś. d. VI, 29; b. 183; k. 117, 5.

कृतोपकारं
Sb. 1900; Śp. 3589. Dans Śp., cette stance est attribuée à Bhojanarendra.

कृत्ययो र्भिन्न
Ś. d. II, 17; b. 51; k. 34, 3.

कृशानुरूप
R. X, 74.

कृशानुरेतसो
K. X, 38.

कृशानुरेतसो रेतः
K. X, 54.

कृष्णसार
V. IV, 57.

कृष्णसारे
Ś. d. I, 6; b. 6; k. 4, 1.

केचिच्चौरैः (चोरैः)
K. XVI, 18.

केनाभ्यसूया
K. III, 4.

केयमवगुण्ठ Voir कास्विदव

°केयं वने
R. p. 453.

केवलं प्रियतमा
K. VIII, 84.

केवलं शरणे
R. X, 29.

केशान्नितान्त
Rs. III, 19.

कैकेय्यास्तन
R. X, 70.

कैतवेन शयिते (शयने)
K. VIII, 5.

*कैलासगौरं
R. II, 35.

कोलाहलेनो
K. XIV, 16.

कोशेनाश्रय
R. XVII, 60.

कौशल्य इत्युत्तर
R. XVIII, 27.

कौशिकेन स
R. XI, 1.

°क्रतुभिरुचित
S. b. p. 170; k. 142, 8.

क्रतुषु तेन
R. IX, 16.

क्रथकैशिक
R. VIII, 82.

+क्रमशरसित
Ks. 259; Sm. II. 461. C'est une stance de Viddhaśālabhañjikā, III. 3.

क्रमात्महेन्द्र
K. IX, 35.

क्रमेण चान्वे
K. XII, 33.

क्रमेण निस्तीर्य
R. III, 7.

क्रियतां कथ
K. IV, 22.

क्रियानिमित्ते
R. V, 7.

क्रियाप्रबन्धा
R. VI, 23.

क्रीडापतत्रि
R. XVII, 20.

क्रुद्धस्य दन्तिनः (करिणः)
K. XVI, 38.

*क्रोधं प्रभो
K. III, 72.

क्रोधादभ्या
K. XVI, 29.

क्रोशार्ध
R. XIII, 79.

*क्लमं ययौ
K. V, 19.

क्लिष्टकेश
K. VIII, 83.

क्लृप्तपुष्प
R. XIX, 23.

क्लृप्तोपचारां
K. VII, 88.

क्लेशावहा
Rs. XIV, 5.

°क्लेशेन महता
R. p. 386.

ख

घ

तं रावबन्धि
R. XVIII, 19.

तं राजवीथ्या
R. XVIII, 39.

तं लोकपालाः
K. VII, 45.

तं वाहनाद्
R. IX, 60.

तं विनिष्पिष्य
R. XII, 30.

तं विस्मितं
R. II, 62.

*तं वीक्ष्य वेपथु
K. V, 85.

तं वेधा
R. I, 29.

*तं शरैः
R. XII, 47.

तं श्लाघ्य
R. V, 40.

तं सन्तः श्रोतु
R. I, 10.

*तं सन्देशं
Md., p. 251.

तं साधु
K. XIII, 20.

तं स्वसा
R. XVII, 6.

तं कर्णभूषण
R. V, 65.

*तं कर्णमूल
R. XII, 2.

तं कृतप्रणत
R. XIX, 8.

*तं कृपा
R. XI, 83.

तं गृहोप
R. XIX, 54.

तथात्म
R. XIV, 20.

तथोद्धृतव
R. IX, 77.

*तथेद्धायी
Md. I, 54.

तडिल्लता
Rs. II, 19.

ततः कक्ष्या
R. XVII, 21.

ततः कुमारः
K. XI, 40.

ततः कुमारं कन
K. XII, 25.

ततः क्षुधा
K. XV, 5.

ततः परं तत्
R. XVIII, 34.

ततः परं तेन
R. III, 39.

ततः परं दुःप्र
R. VI, 31.

ततः परमभि
R. XVII, 40.

ततः परमभि (प्रभाव)
K. VI, 35.

ततः परं वज्र
R. XVIII, 21.

ततः परान्
M. V, 15.

ततः परामृश्य
K. III, 71.

ततः प्रकोष्ठे
R. III, 59.

IMPRIMERIE NATIONALE.

ततः प्रजानां
R. III, 35.

*ततः प्रतस्थे
R. IV, 66.

ततः प्रत्यादिष्टा Voir इतः प्रत्या-

ततः प्रहस्या
R. III, 51.

ततः प्रियो
R. VII, 63.

ततः शुर
K. X, 59.

ततः स (स्व°) कथा
K. XII, 6.

ततः स कृत्वा
R. XVI, 77.

ततः सपर्यां
R. XVI, 39.

ततः समाख्या
R. XVI, 75.

ततः समानीय
R. II, 64.

*ततः सुनन्दा
R. VI, 80.

ततः सुराः
K. XIII, 22.

ततः स्वसेवा
K. IX, 33.

ततस्तदा
R. VII, 5.

ततस्ते मुनयो Voir अथ ते

ततो गणैः
K. VII, 40.

ततो गिरीश
K. XII, 43.

ततो गौरी
R. IV, 71.

ततो धनु
R. VII, 62.

ततो निषङ्गा
R. III, 64.

ततो नृपाणां
R. VI, 20.

ततो नृपेण
R. XVI, 69.

ततो बला Voir बली बला

ततो बिभेद
R. XII, 77.

ततोऽभिषङ्गा
R. XIV, 54.

ततो भुजङ्गा
K. III, 59.

ततो मन्दानि
K. II, 29.

ततो महेन्द्रस्य (°असुरेन्द्रानु)
K. XV, 47.

ततो मृगेन्द्रस्य
R. II, 30.

ततो यथावद्
R. V, 19.

ततोवतीर्या Voir तत्रावतीर्या

ततो ऽवतीर्याशु
R. VII, 17.

ततो ऽनसेपा
K. XV, 44.

°ततो विशांपत्यु
R. p. 64.

ततो वेला
R. IV, 44.

ततो व्रज (अवात्)
K. XIII, 33.

तत्कालजात Voir वर्षातिकाल

तत्क्षतानु
K. II, 39.

तमेकदृश्यं
K. VII, 64.

तं पयोधर
R. XIX, 45.

तं पितु
R. XI, 67.

तं प्रमत्त
R. XIX, 48.

तं प्राप्य
R. VI, 69.

तं प्रीति
R. XVII, 35.

तं भावाय
R. XIX, 57.

तं भूपतिर्भासुर
R. V, 30.

तं मातरो
K. VII, 38.

तया दुहित्रा
K. I, 24.

*तया प्रवृद्ध (विवृ°)
K. VII, 74.

तया वियुक्तस्य
V. IV, 65.

तया व्याहृत
K. VI, 2.

तया स्रजा
R. VI, 84.

तया हीनं
R. I, 70.

*तयोरपाङ्ग
R. VII, 23.

तयोरुपान्त
R. III, 57.

तयोर्जगृहतु
R. I, 57.

तयोर्दिव
R. XVII, 7.

तयोर्यथा
R. XIV, 25.

तयोस्तु
R. XII, 6.

तयोः समापत्ति
K. VII, 75.

तयोः समापत्तिषु Voir तयोरपाङ्ग

तयोस्त्रि
R. XII, 56.

*तरङ्गभ्रू
V. IV, 52.

*तव कुसुम
Ś. d. III, 3; b. 56; k. 36, 11.

तव निश्वसिता
R. VIII, 64.

तव पितरि
V. V, 22.

*तव प्रसादात्
K. III, 10.

तव भवतु
Ś. d. VII, 34; b. 220.

तव मन्त्रकृतो
R. I, 61.

तव सुचरित
Ś. d. VI, 11; b. 161; k. 103, 7.

तवाधर
R. XIII, 13.

तवार्हतो नाभि
R. V, 11.

*तवास्मि
Ś. d. I, 5; b. 5; k. 3, 10.

तवोरुकीर्तिः
R. XIV, 74.

तस्मात्पुरः
R. XIII, 69.

तस्याः सखीभ्यां
K. III, 61.

तस्याः स रक्षा
R. VII, 36.

तस्याः सुजातो
K. VII, 20.

तस्याः स्पृष्टे
R. XVI, 87.

तस्याकृतिं
K. IX, 5.

°तस्यायमाना
Ś. b. 179; k. 115, 9.

तस्यात्मा शिति
K. II, 61.

तस्याधिकार
R. V, 63.

तस्यानलौजा
R. XVIII, 5.

तस्यानीके
R. IV, 53.

तस्यानुमेने
K. VII, 93.

तस्यान्वये
R. VI, 41.

*तस्यापनोदाय
R. XIV, 39.

तस्यापरेष्वपि
R. IX, 58.

*तस्याभवत्सूनु
R. XVIII, 17.

तस्याभिषेक
R. XII, 4.

तस्यामात्मानु
R. I, 33.

तस्यामेवास्य
R. XV, 13.

तस्यायमन्त
R. XIII, 40.

तस्यालमेषा
R. II, 39.

तस्यावसाने
R. XVIII, 23.

तस्यास्तथाविध
R. XIX, 56.

तस्यास्तिक्तै
Md. I, 20.

*तस्यास्तीरे
Md. II, 16.

°तस्यास्तुङ्ग
Ś. b. p. 131; Ks. 241.

तस्यैकनागस्य
R. V, 47.

तस्यै कस्यो
R. XVII, 33.

तस्यै प्रतिश्रुत्य
R. XIV, 29.

तस्यै भर्तु
R. XII, 62.

तस्योत्सङ्गे
Md. I, 64.

तस्योत्सृष्ट
R. IV, 76.

तस्योदये
R. X, 73.

तस्योपकण्ठे
K. VII, 51.

तस्योपकार्या
R. V, 41.

तस्योपायन
K. II, 37.

तस्योपमर्द
R. XVII, 14.

*तामुत्तीर्य
M[d]. I, 48.

तामुत्थाप्य
M[d]. II, 37.

तामेकभार्यां
R. XIV, 86.

तां पार्वती
K. I, 26.

तां पुण्य
R. I, 86.

तां पुलोम
K. VIII, 27.

तां प्रणामा
K. VI, 91.

*तां प्रत्यभिव्यक्त
R. VI, 12.

*तां प्राङ्मुखीं
K. VII, 13.

ताम्बूलवल्ली
R. VI, 64.

ताम्बूलीनां
R. IV, 42.

ताम्रपर्णी
R. IV, 50.

ताम्रप्रवाल
Ṛs. VI, 15.

°ताम्रां ललाट
R. p. 32.

ताम्रोदरेषु
R. V, 70.

+तारतारतरे
Śp. 544.

तारावच
Ṛs. III, 7.

*ता राघवं
R. VII, 12.

तावत्पताका
K. VII, 63.

तावत्प्रकीर्णा
R. VII, 4.

तावद्बरस्यापि (वरस्या°)
K. VII, 30.

तावुभावपि
R. XI, 82.

तासां च पश्चात्
K. VII, 39.

तासां मुखै
K. VII, 62.

तासां मुखैरासव
R. VII, 11.

तासु श्रिया
R. VI, 5.

तास्ताः स्वरेण
K. XVII, 30.

तिर्यगूर्ध्वं
K. VI, 71.

*तिष्ठेत्कोप
V. IV, 9.

तिलकमिस्त्व
K. II, 6.

तिस्रस्त्रिलोक
R. VII, 33.

तीरस्थली
R. XVI, 64.

*तीर्थे तदीये
R. XVI, 33.

*तीर्थे तोय
R. VIII, 95.

तीव्रवेग
R. XI, 16.

तीव्राघात (°पात)
Ś. d. I, 30; b. 32; k. 19, 13.

*तीव्राभिषङ्ग
K. III, 73.

*तुज्झ ण
Ś. d. III, 14; b. 71; k. 42, 11.

*तुमं सि मए
Ś. d. VI, 3; b. 152; k. 95, 15.

°तुम्हे ज्जेव
Ś. b. p. 107.

तुरगखुर
Ś. d. I, 29; b. 31; k. 19, 10.

तुरंगशाद्विनं
K. XVI, 43.

तुरंगी (तुरगी) तुरगा
K. XVI, 41.

तुल्यानुराग
V. II, 13.

तुषाकुले
Rs. II, 3.

तुषारसंघात
K. I, 56.

°तुषारसंघात
R. p. 418.

तुषारसङ्घातनिपात
Rs. V, 4.

तूणीरबन्ध
M. V, 10.

तृणोत्करे (°ङ्कमे)
Rs. II, 8.

तृषा महत्या
Rs. I, 14.

ते चतुर्थ
R. XI, 55.

ते च प्राप्
R. X, 6.

ते चाकाश
K. VI, 36.

तेजसः सपदि
R. XI, 63.

तेजसा तेन
K. X, 42.

तेजो दग्धानि
K. X, 16.

ते तत्र
R. XVII, 9.

तेन कार्मुक
R. XI, 70.

तेन दूति
R. XIX, 18.

तेन द्विपानां
R. XVIII, 8.

तेन भिन्न
K. VIII, 89.

तेन मणि
R. XI, 81.

तेन मज्ज
R. XII, 99.

ते नागपाश
K. XVII, 6.

तेनातपत्रा
R. XVI, 27.

*तेनाभिघात
R. IX, 61.

तेनामर
K. II, 41.

तेनार्थवा
R. XIV, 23.

तेनावतीर्य
R. IX, 76.

*तेनावरोध
R. XVI, 71.

तेनाष्टौ
R. VIII, 92.

*त्वयि निबद्ध
V. IV, 55.
त्वयैवं चिन्त्य
R. I, 64.
*त्वय्यादातुं
Md. I, 47.
त्वय्यायत्तं
Md. I, 16.
त्वय्यावेशित
R. X, 27.
त्वां कामिनो (°नां)
V. IV, 25.
*त्वामामनन्ति
K. II, 13.
त्वामारूढं
Md. I, 8.
*त्वामालिख्य
Md. II, 44.
त्वामासार
Md. I, 17.
त्विषामधीशस्य
K. XV, 18.

द

दष्टारश्मिभो
V. IV, 14.
दक्षस्य शापेन
K. IX, 17.
दक्षिणं दोष
R. XV, 23.
दक्षिणेन पवनेन
R. XIX, 43.
दत्तानया Voir दधानया
*ददौ रसा (सरः)
K. III, 37.
दधति वर
Rs. II, 25.
दधतो मङ्गल
R. XII, 8.
दधानया मेघ
K. XI, 29.
दन्तच्छदे
Rs. IV, 12.
दन्तीन्द्रदान
K. XIV, 43.
दयितां यदि
R. VIII, 50.
*दर्पणेष परि
R. VIII, 11.
दर्पणेषु परि
R. XIX, 28.
*दर्भाङ्कुरेण
Ś. d. II, 12; b. 46; k. 30, 10.
*दर्शनसुख
Ś. d. VI, 21; b. 172; k. 109, 5.
दशदिगन्त
R. IX, 5.
°दशनपङ्क्तिकया
R. p. 271.
*दशरश्मि
R. VIII, 29.
*दशानन
R. X, 75.
दष्टताम
K. VIII, 32.
दष्टमुक्त
K. VIII, 18.
*दाक्षिण्यं नाम
M. IV, 14.
दातुमसहने (वा प्रभ°)
V. III, 14.

देवो ऽपि देव
K. XVII, 47.

देव्या दत्त
V. III, 17.

दैतेयदन्त्या
K. XIII, 38.

दैत्यश्री
R. X, 12.

दैत्याधिराज
K. XVII, 17.

दैत्येश्वरो
K. XVII, 5.

दैत्येन्द्र Voir दैतेयदन्त्या

दैत्यो ऽपि रोष
K. XVII, 46.

द्रवः संघात
K. II, 11.

द्रुमाः सपुष्पाः
Rs. VI, 2.

द्रुमेषु सख्या
K. V, 60.

*द्वयं गतं
K. V, 71.

द्वारे नियुक्त
M. I, 12.

+द्विपगुरुगुल्म
Sl. (B. 125[a]).

द्विधाप्रयुक्तेन
K. VII, 90.

द्विधा विभक्तां
M. V, 14.

द्विषद्बल
K. XV, 50.

द्विषा प्रास
K. XVI, 42.

द्विषां विषह्य
R. IV, 41.

*द्वेष्योऽपि सम्मतः
R. I, 28.

ध

धन्याश्रयो Voir रत्नाश्रयो

धन्विनखुर
K. XVI, 37.

धरायां तस्य
R. XV, 85.

धर्मलोपभया
R. I, 76.

धर्मेणापि
K. VI, 14.

धर्म्याश्रयो Voir रत्नाश्रयो

धातारं तपसा
R. X, 43.

*धातुताम्रा
K. VI, 51.

°धाराविल
M[d]. p. 38.

धारास्वनो
R. XIII, 47.

धियः समग्रैः
R. III, 30.

धूतानि तेन
K. XVII, 29.

धूपोष्मणा
K. VII, 14.

*धूमज्योतिः
M[d]. I, 5.

धूमधूम्रो
R. XV, 16.

धूमादग्नेः
R. XVII, 34.

धृतिपुष्पमय
M. III, 18.

धृतिरस्खलिता
R. VIII, 66.

धेनुर्मृतो
R. II, 11.

धैर्यावलम्बिन
M. I, 22.

*ध्रुवमस्मि
R. VIII, 49.

ध्रुवेश मर्त्या
K. VII, 85.

ध्वजपटं
R. IX, 45.

ध्वनति पवन Voir ज्वलति

ध्वनतु तूर्येषु
K. XI, 36.

न

*न किलानुययु
R. I, 27.

न कृपया
R. IX, 8.

न केवलं
R. XVIII, 49.

न केवलं हरी
K. VI, 60.

नखपदचित (°क्षत)
Rs. V, 15.

न खरो न
R. VIII, 9.

*न खलु न
Ś. d. I, 10; b. 10.

नखव्रण
K. IX, 25.

न च न परि
M. I, 11.

न चन्दनं
Rs. V, 3.

न चावद
R. XIV, 57.

न चोपलेभे
R. X, 2.

न जातहार्द:
K. XV, 37.

न तथा नन्द
V. II, 14.

न तस्य
R. XVII, 48.

°न तिर्यगव
Ś. b. 140; k. 86, 1.

नदत्सु तूर्ये
R. VII, 38.

नदद्भिः स्निग्ध
R. XVII, 11.

नद्या इव
V. III, 8.

न धर्ममर्थ
R. XVII, 57.

ननन्द सख (°ग्राम)
K. XIII, 29.

न नमयितु
Ś. d. II, 3; b. 36; k. 24, 10.

न नव:
R. VIII, 22.

ननु वज्रिण
V. I, 17.

न नूनमारूढ
K. VII, 67.

नन्वात्मानं
Md. II, 48.

नन्दिक्रमीला Voir चन्द्रक्रमीला

न पृथग्जन
R. VIII, 90.

नाभिप्ररूढा
R. XIII, 6.

नाम वल्लभ
R. XIX, 24.

नाभसां कमल
R. XI, 12.

नायं देव्या
M. V, 8.

नार्हति कृता
M. IV, 16.

निःशेषविक्षालित
R. V, 44.

निकामतप्ता
K. V, 23.

निगृह्य शोकं
R. XIV, 85.

*निग्रहात्स्वसु
R. XII, 52.

*नितम्बगुर्वी
R. VII, 25.

नितम्बबिम्बैः
Rs. I, 4.

नितान्तकठिनां
V. II, 11.

नितान्तनीलो
Rs. II, 2.

नितान्तलाक्षा
Rs. I, 5.

'नितान्तगुरु
R. p. 418.

निदाघधाम
K. XII, 49.

*निद्रावशेन
R. V, 67.

निधत्ते क्षत
K. X, 20.

निधानगर्भा
R. III, 9.

निनाय सा
K. V, 26.

निपातयन्त्यः परितः
Rs. II, 7.

निम्नाः प्रदेशाः (°म्नप्र°)
K. XIV, 44.

नियमयसि
Ś. d. V, 8; b. 124; k. 77, 11.

नियुज्य तं
R. III, 38.

°निराकृतनिमे
Ś. b. 41; k. 28, 16.

निरुद्धवाता
Rs. V, 2.

निर्घातघोषो
K. XV, 22.

*निर्घातोग्रैः
R. IX, 64.

निर्दयं सद्म
K. XVI, 6.

निर्दिष्टपत्नी
K. XIII, 42.

निर्दिष्टां कुल
R. I, 95.

निर्दोषमभव
R. X, 72.

निर्बन्धपृष्टः
R. XIV, 32.

निर्बन्धसंजात
R. V, 21.

°निर्भर्त्सिताशोक
K. p. 15.

निर्भिद्य दन्तिनः
K. XVI, 10.

निर्भेद्य दन्तिन Voir निर्भिद्य दन्ति

नीचैराख्यं
Md. I, 26.

नीपं दृष्ट्वा
Md. I, 21.

नीपान्वयः
R. VI, 46.

*नीवीबन्धो
Md. II, 7.

नीलकण्ठपरि
K. VIII, 12.

नीलकण्ठ ममा (धृतो°)
V. IV, 21.

°नीलाशोकविच
Ṛs. VI, 34, ed. Lipsiæ, 1840.

नीवारपाकादि
R. V, 9.

*नीवाराः शुक
Ś. d. I, 14; b. 13; k. 6, 14.

नूनं तस्याः
Md. II, 23.

नूनं मत्तः
R. I, 66.

नूनमुन्नमति
K. VIII, 58.

नृत्यप्रयोग
Ṛs. III, 13.

नृत्यं मयूराः
R. XIV, 69.

*नृपं तमावर्त
R. VI, 52.

नृपतिः प्रकृती
R. VIII, 18.

नृपतेः प्रति
R. IX, 74.

नृपतेर्व्यज
R. VIII, 40.

नृपस्य वर्णा
R. XIV, 67.

नेत्रव्रजाः
R. VI, 7.

नेत्रा नीताः
Md. II, 8.

नेत्रान्तर Voir पक्ष्मान्तर

नेत्रे निमील
Ṛs. VI, 26.

नेत्रेषु लोलो (°लं)
Ṛs. VI, 10.

नेत्रोत्सवो
Ṛs. III, 9.

नेपथ्यदर्शि
R. XVII, 26.

नेपथ्यपरि
M. II, 1.

नेपथ्यलक्ष्मीं
K. IX, 30.

नैतच्चित्रं
Ś. d. II, 15; b. 49; k. 32, 2.

नैतावता
M. V, 17.

नैर्ऋतघ्न
R. XI, 21.

नोर्ध्वं न पार्श्वो
K. XIV, 38.

नोर्ध्वमीक्षण
K. VIII, 56.

°न्यस्तशस्त्रं
R. p. 92.

*न्यस्ताक्षरा
K. I, 7.

न्यस्ताक्षरामक्ष
R. XVIII, 46.

परस्परविरो
V. V, 24.

*परस्पराक्षि
R. I, 40.

परस्पराभ्यु
R. XVI, 57.

परस्पराविद्ध
R. X, 80.

परस्परेण क्षतयोः
R. VII, 53.

परस्परेण विज्ञातः
R. IV, 79.

परस्परेण स्पृह
R. VII, 14.

परस्परेण स्पृहणीय
K. VII, 66.

परञ्च
V. IV, 24.

परात्मनोः
R. XVII, 59.

पराभवं तस्य
K. XII, 41.

पराभिसंधान
R. XVII, 76.

परार्ध्यवर्णा
R. VI, 4.

परिकल्पित
R. IV, 6.

परिग्रहबहु
Ś. d. III, 18; b. 75; k. 44, 11.

परिचयं चल
R. IX, 49.

परिजनवनिता
V, III, 3.

परिणेष्यति पार्वतीं
K. IV, 42.

परिहृत्य परी
K. X, 11.

परीक्ष्य सर्वं Voir अतः परीक्ष्य

परेण भग्नेपि
R. VII, 55.

परेषु स्वेषु
R. XVII, 51.

पर्णशाला
R. XII, 40.

पर्यङ्कबन्ध
K. III, 45.

पर्यन्तसंचारित
R. XVIII, 43.

पर्याकुलत्वान्मरु
K. II, 25.

*पर्याप्तपुष्प
K. III, 39.

पर्यायसेवा
K. II, 36.

पर्युत्सुकां कथ
V. II, 15.

पवनस्यानुकूल
R. I, 42.

*पशुपतिरपि
K. VI, 95.

पश्चात् सरः
V. IV, 31.

पश्चादुच्चै
Md. I, 37.

पश्य कल्पतरु
K. VIII, 71.

पश्य पक्व
K. VIII, 61.

पश्य पश्चिम
K. VIII, 34.

पश्य पार्वति
K. VIII, 64.

पिबन् स तस्याः
K. XI, 2.

पित्र्यमंश
R. XI, 64.

पीतासिता (°तं)
K. XIV, 31.

पीनस्तनोरः
Ṛs. IV, 7.

पुंस्कोकिल
Ṛs. VI, 14.

पुंस्कोकिलैः
Ṛs. VI, 21.

°पुडरवि
Ś. b. 111; k. 69, 4.

पुण्डरीकात
R. IV, 17.

पुत्रजन्म
R. X, 76.

पुत्रस्य ते
Ś. d. VII, 26; b. 212; k. 137, 7.

*पुत्रो रघु
R. VI, 76.

पुनः तथा वेदि Voir तथा वियुक्तस्य

पुनर्ग्रहीतुं
K. V, 13.

पुरंदरश्रीः
R. II, 74.

पुरं निषादा
R. XIII, 59.

पुरः सराः Voir पुरः स्थितं

पुरः सुराणां
K. XV, 46.

पुरः स्थितं
K. XV, 48.

पुरस्कृता वर्त्मनि
R. II, 20.

पुराणमित्येव
M. I, 2.

पुराणस्य कवे
K. II, 17.

पुराणस्य कवेस्तस्य
R. X, 36.

पुरातनीं ब्रह्म
K. XII, 17.

पुरा नारा
V. I, 16.

पुरा मया
K. XII, 55.

पुरा यत्र
R. I, 75.

पुरा स
R. XIII, 39.

पुरा सुरेन्द्र
K. XII, 28.

पुरुषस्य पदे
R. VIII, 78.

पुरुषायुष
R. I, 63.

पुरुहूतध्वज
R. IV, 3.

पुरुहूतप्रभ
R. X, 49.

पुरे तावन्त
K. II, 33.

°पुरोगः ककुभा
R. p. 102.

पुरोगतं दैत्य
K. XV, 49.

पुरोपकण्ठो
R. VI, 9.

पुरो भव त्वं (पुरो ऽत तस्य)
K. XIII, 11.

प्रवर्तितचोर
K. XIII, 32.

प्रविपत्न
R. X, 15.

प्रतापोग्रे
R. IV, 30.

*प्रतिग्रहीतुं प्रण
K. III, 66.

प्रतिक्षणं सा
K. V, 10.

प्रतिजग्राह
R. IV, 40.

प्रतिपक्षेणापि
M. V, 19.

*प्रतिपद्य मनो
K. IV, 16.

प्रतिप्रयातेषु
R. XIV, 19.

प्रतियोजयितव्य
R. VIII, 41.

प्रतिशुश्राव
R. XV, 4.

प्रत्यक्षोप्य
R. X, 28.

प्रत्यपद्यत चिराय
R. XI, 34.

प्रत्यपद्यत तथे
R. XI, 88.

प्रत्यब्रवीच्चैन
R. II, 42.

प्रत्यभिज्ञान
R. XII, 64.

प्रत्यर्थिभूता
K. I, 59.

*प्रत्यागतो तव
R. p. 429.

प्रत्यादिष्टविशे
Ś. d. VI, 6; b. 55; k. 98, 12.

प्रत्यासन्ने
Md. I, 4.

°+प्रत्याह वेगं
R. p. 51.

प्रत्युवाच त
R. XI, 85.

प्रत्युवाच तमृषि
R. XI, 41.

प्रथमपरिगतार्थ
R. VII, 71.

प्रथममन्य
R. IX, 34.

प्रथमं सार
Ś. d. VI, 7; b. 156; k. 99, 2.

प्रथमे सुभगः Voir यच ते सुभगः

प्रथमोपकृतं
Ś. d. VII, 1; b. 187; k. 121, 14.

प्रदक्षिणप्रक्र
K. VII, 79.

प्रदक्षिणप्रक्रमणा
R. VII, 24.

प्रदक्षिणीकृत्यपय
R. II, 21.

प्रदक्षिणीकृत्य कृतं
R. II, 71.

°प्रद्योतस्य प्रिय
Me. p. 73.

प्रघाटित Voir प्रवर्तित

प्रफुल्लचूता
Ṛs. VI, 1.

प्रफुल्लनीलो
Ṛs. IV, 9.

प्रफुल्लपद्मां Voir विपक्वपुष्पां

प्रबुद्धपुण्ड
R. X, 9.

प्रसादयामि
R. XVII, 46.

*प्रसाधिकाभ
K. VII, 58.

*प्रसाधिकालम्बित
R. VII, 7.

प्रसीद चिरा
K. III, 9.

प्रसूतिभाजि Voir प्रसूतभाजि

प्रस्थानकालो
K. XIII, 1.

प्रस्थितायां
R. I, 89.

प्रहारमूर्च्छा
R. VII, 44.

प्रह्वीभव
K. XIII, 3.

प्राक्तनानां
K. VI, 10.

°प्रायेण अरसा
Ś. b. 178; k. 115, 4.

प्राजापत्यो
R. X, 52.

*प्राणानामनि
Ś. d. VII, 12; b. 198; k. 126, 5.

प्रातः प्रयाता
R. V, 29.

प्रातरेत्य
R. XIX, 21.

प्रातर्यथोक्त
R. II, 70.

प्राप्तानुगः
R. IX, 82.

प्राप्य चाशु
R. XII, 42.

प्राप्यावन्तीनुद
M⁴. I, 31.

प्रायः प्रताप
R. XVII, 70.

प्रायो विषाण
R. IX, 62.

प्रालेयाद्रे
M⁴. I, 58.

प्रासादजाला
R. XIV, 12.

प्राहिणोच
R. XI, 49.

प्राकर्षाद्रथा
Ś. d. VII, 27; b. 213; k. 137, 13.

प्रियं सुहृदी Voir वयं सुजातो

प्रियंवदात्प्राप्त
R. VII, 61.

प्रियदूतकाली
Ṛs. VI, 12.

प्रियतमाभि
R. IX, 23.

प्रियमाचरितं
V. I, 18.

प्रियवचन
V. II, 21.

प्रियानुरागस्य
R. III, 10.

+प्रियायां सेरा
Sm. IV, 223; *Z. D. M. G.* 39, p. 308.

प्रियेव दत्ते
K. IX, 29.

प्रीतः स्वाहा
K. X, 17.

प्रीतात्मना
K. XI, 27.

प्रेमदर्पण
R. XIX, 30.

प्रेमगर्वित
R. XIX, 20.

प्रेक्ष्यमाणेन
M. V, 12.

फ

*फलमस्योप
R. XII, 37.

फलिहसिता
V. IV, 50.

ब

बंहिणपे (पद)
V. IV, 10.

°बंहीयसा Voir बंहीयसाधिक

बद्धकोश
R. VIII, 39.

बन्धच्छेदं
K. XVII, 19.

बबन्ध चाला
K. VII, 25.

*बभूव भस्मेव
K. VII, 32.

बभूव रामः
R. XIV, 84.

बभौ च संपर्क
K. VII, 8.

बभौ तमनु
R. XII, 26.

बभौ भयः
R. XVII, 30.

बभौ सद्मन
R. X, 37.

बलमार्त
R. VIII, 31.

बलवद्दुर
K. XIV, 51.

बलाहकाश्चा
Ṛs. II, 4.

बलिक्रिया
R. XVI, 21.

बली बला
K. XV, 8.

बलैरध्युषिता
R. IV, 46.

बलोद्धृतं
K. XIV, 22.

बहिरार्ता
K. X, 41.

बहुकुसुमिता
V. II, 8.

बहुगुण
Ṛs. IV, 18.

बहुगुणरम
Ṛs. II, 28.

बहुतर इव
Ṛs. I, 26.

बहुधाप्या
R. X, 26.

बहुभिः सह
K. XVI, 20.

°बंहीयसाधिक
K. p. 292.

बाढं वपंषि
K. XVI, 9.

बाढमेव
R. XIX, 52.

बाणभिन्न
R. XI, 19.

बाणैः सुरारि
K. XVII, 21.

IMPRIMERIE NATIONALE.

बालार्कप्रति
R. XII, 100.

*बालेन्दुवक्रा
K. III, 29.

बाष्पायते निपति
V. V, 9.

बाष्पेण प्रति
Ś. d. VII, 23; b. 209; k. 135.

बाहुप्रतिष्टम्भ
R. II, 32.

बाहुभिर्विटपा
R. X, 11.

बिभ्रतोऽस्त्र
R. XI, 74.

बिभ्रत्या कौस्तुभं
R. X, 62.

बिभ्रावमुत्तुङ्ग
K. XII, 10.

ब्रह्मध्यान (ब्रह्मा)
K. X, 46.

*ब्रह्मावर्त
Md. I, 49.

ब्राह्मे मुहूर्ते
R. V, 36.

भ

भक्तिः प्रतीक्ष्येषु
R. V, 14.

भक्त्या गुरौ
R. II, 63.

भगवन्पर
R. VIII, 81.

भग्नः भिन्न Voir तेन भिन्न

भज्यमानमति
R. XI, 46.

भद्रासनं
K. XII, 20.

भयंकरौ तौ
K. IX, 50.

भयोत्सृष्ट
R. IV, 54.

भरतश्च
R. XV, 88.

भर्तापि तावत
R. VII, 32.

भर्तुः कण्ठ
Md. I, 34.

भर्तुः प्रणाशा
R. XIV, 1.

भर्तुर्मित्रं
Md. II, 38.

भर्तासि वीर
M. V, 16.

भल्लापवर्जितै
R. IV, 63.

भल्लेन स्थित
K. XVI, 44.

भवति विरल
R. V, 74.

भवतु विदित Voir मृदुपवन

भवत्यनिष्टा
K. V, 42.

भवत्सखाय
K. VI, 59.

भवनेषु रसा (सुधा)
Ś. d. VII, 20; b. 206; k. 131, 2.

भवन्ति नम्रा
Ś. d. V, 12; b. 130; k. 79, 11.

भवलब्ध (°हृत)
K. II, 32.

भव हृदय
Ś. d. I, 25; b. 27; k. 27, 3.

*धूमोद्गिमिः
K. VI, 45.

धूलंग्रथा
K. XII, 7.

म

मद् आविश्य
V. IV, 8.

मखांशभाजां
R. III, 44.

मङ्गलालंकृता
M. I, 14.

°मणिबन्धन
Ś. b. 83; k. 48, 4.

मणौ महानील
R. XVIII, 42.

मतङ्गशापा
R. V, 53.

मत्तद्विरेफ
Rs. VI, 17.

*मत्तानां कुसुम
V. I, 3.

मत्तेभरद
R. IV, 59.

मत्परं दुर्लभं
R. I, 67.

मत्वा देवं
Md. II, 12.

मत्स्यध्वजा
R. VII, 40.

मदकल
V. IV, 46.

+मदनविजय
Pv. V, 114.

मदनेन विना
K. IV, 21.

मदान्ध मा
K. XV, 33.

मदिराक्षि मदा
R. VIII, 68.

मदोदग्राः
R. IV, 22.

मदोद्धतं (तः)
K. XIV, 8.

मधुकर मदि
V. IV, 42.

+मधु तिष्ठति
Sb. 3380.

*मधु द्विरेफः
K. III, 36.

मधुरया पर
M. IV, 2.

*मधुश्च ते
K. III, 21.

मधुसुरभि
Rs. p. 79.

*मध्येन सा
K. I, 39.

मनसापि न
R. VIII, 52.

*मनीषिताः (°तामर्थ) सन्ति
K. V, 4.

मनुः प्रजाः Voir प्रजाः प्रजाः

मनुप्रभृतिभि
R. IV, 7.

मनुष्यवाह्यं
R. VI, 10.

मनोज्ञकूर्पा
Rs. V, 8.

मनोज्ञगन्धं
R. XVI, 52.

मनो ऽतिवेगेन बन्धु
K. IX, 37.

*मेदश्छेद
 Ś. d. II, 5; b. 38; k. 26, 9.
मेने मेनापि
 K. VI, 86.
मेरुमेत्य
 K. VIII, 22.
मैत्रे मुहूर्ते
 K. VII, 6.
मैथिल: सपदि
 R. XI, 48.
मैथिलस्य धनु
 R. XI, 72.
मोक्ष्यध्वे स्वर्ग
 R. X, 47.
मोरा परहुअ
 V. IV, 70.
मोहान्मया
 Ś. d. VII, 25; b. 211; k. 136, 2.
मौर्यसचिवं
 M. I, 7.

य

*यं सर्वशैला:
 K. I, 2.
य: कश्चन
 R. XV, 7.
य: पूरयन्
 K. I, 8.
य: सुप्तवा
 V. V, 13.
य: सुबाहु
 R. XI, 29.
यज्ञकार
 R. XI, 18.
यज्ञभाग
 K. VI, 72.
यज्ञाङ्गयोनि
 K. I, 17.
°यज्ञाप्ते तमव
 R. p. 122.
*यज्वभि: संभृतं
 K. II, 46.
यतिपार्थिव
 R. VIII, 16.
यतो बुधै: Voir यदा बुधै:
°यतो यत:
 Ś. b. 23.
यत्कुम्भयोने
 R. XVI, 72.
+यत्प्रेतोक्त
 Sm. II, 336.
यत्र वृक्ष
 K. VI, 41.
यत्र स्त्रीणां
 Md. II, 9.
यत्र स्फटिक
 K. VI, 42.
यत्रापतत्स
 K. XVII, 52.
यत्रांशुका
 K. I, 14.
+यत्रैना सह
 Sh. C 3 b, 28; Ku. 170; Ak. p. 353.
यत्रोन्मत्त
 Md. II, 3.
यत्रौषधि
 K. VI, 43.
यत्स मम
 R. XIX, 46.
यथा गजो (°जे)
 Ś. d. VII, 31; b. 217; k. 139, 12.

र

रतिखेद
V. IV, 71.

रतिद्वितीयेन
K. IX, 4.

रतिश्रम
Ṛs. IV, 6.

रतिसर्वं
K. IX, 21.

रतिस्मरौ
R. VII, 15.

*रतेर्गृहीता
R. VI, 2.

रत्नच्छाया
M[d]. I, 15.

रत्नमिति न
V. V, 5.

रथस्य कर्षा
K. IX, 23.

रथस्य वेश्मा Voir रथाश्ववेश्मा

रथाङ्ग नाम (नामन्)
V. IV, 37.

रथाङ्गनाम्नो
R. III, 24.

रथात्स यन्ता
R. XIV, 52.

रथाश्ववेश्मा
K. XV, 31.

रथिनो रथिभि
K. XVI, 46.

रथी निषङ्गी
R. VII, 56.

रथेनानुद्धात
Ś. d. VII, 33; b. 219; k. 141, 5.

रथो रथाङ्ग
R. VII, 41.

*रम्यं द्वेष्टि
Ś. d. VI, 5; b. 154; k. 97, 15.

रम्यः प्रदोष
Ṛs. p. 80.

*रम्याणि वीक्ष्य
Ś. d. V, 2; b. 126; k. 76, 5.

रम्यान्तरः
Ś. d. IV, 11; b. 106; k. 66, 1.

रम्यास्तपो
Ś. d. I, 13; b. 13; k. 6, 14.

रराज तेषां
K. XIII, 8.

रवः प्रवस्या Voir महाशनः

रविप्रभो
Ṛs. I, 20. (Sb. 1704.)

रविमाविशते (°वसते)
V. III, 7.

रवेर्मयूखे
Ṛs. I, 13 (Sb. 1703).

रसातलादादि
R. XIII, 8.

*रसान्तराण्येक
R. X, 17.

°रहः प्रत्यासत्ति
Ś. b. 92; k. 53, 9.

राघवान्वित
R. XI, 35.

राघवास्त्र
R. XII, 51.

राघवोपि
R. XI, 89.

राघवो रथ
R. XII, 96.

राजन्प्रजासु
R. XV, 47.

राजर्षिवंशस्य
R. XIV, 37.

राजसत्त्व
R. XI, 90.

ल

लए पेक्खस
V. IV, 67.

+लक्ष्यीकृतस्य
Sl. (B 189 b).

लक्ष्मणः प्रथमं
R. XII, 39.

लक्ष्मणानुचर
R. XI, 6.

लक्ष्मीक्रीडा
Śp. 3644; Sb. 2005; Bp. 258; Sc. XXVIII, 1; Sr. VI, 143; St. 32; At. p. 11.

लभते न तद्
R. XI, 59.

लक्ष्यीकृतस्य
R. IX, 57.

लग्नद्विरेफं
K. VII, 16.

*लग्नद्विरेफाञ्जन
K. III, 30.

°लयवति खन
R. p. 274.

लङ्केश्वर
R. XIII, 78.

*लज्जा तिरश्चां
K, I, 48.

लतागृह
K. III, 41.

लताप्रतानो
R. II, 8.

लब्धपालन
R. XIX, 3.

लब्धप्रतिष्ठाः
K. II, 27.

लब्धप्रशमन
R. IV, 14.

लब्धान्तरा
R. XVI, 7.

लब्धास्पदो
M. I, 17.

लब्ध्वा धनु
K. XV, 36.

°ललाटपट्ट
R. p. 206.

ललाटोदय
R. I, 83.

ललितविभ्रम
R. IX, 36.

°ललिताप्सरो Voir सुरसुन

लवणेन विलुप्ते
R. XV, 2.

लाङ्गलविक्षेप
K. I, 13.

*लिङ्गैर्मुदः
R. VII, 30.

लीनद्विरेफं Voir लग्नद्वि

लीलारसामिः (°रसामिः)
K. XIII, 26.

लोकान्तरसुखं
R. I, 69.

लोकेन भावी
R. XVIII, 38.

°लोका वृद्धि
Ś. b. p. 16.

लोहितार्क
K. VIII, 75.

लौल्यमेत्य
R. XIX, 19.

*वसने परि
Ṣ. d. VII, 21; b. 207; k. 134, 5.
वसन्त तस्यां
R. XVI, 42.
वसौकसारा
R. XVI, 10.
वहन्ति वर्षन्ति
Ṛs. II, 19 (ed. Lipsiæ, 1840).
*वागर्थाविव
R. I, 1.
वाङ्मनः कर्मभि
R. XV, 81.
वाचंयमत्वा
R. XIII, 44.
वाचं न
Ś. d. I, 28; b. 30; k. 19, 5.
*वाचस्त्वया
R. XIV, 61.
वाता वपुः
K. XI, 37.
वातोद्धतं Voir वधोद्धतं
वापी चास्मि
M[d]. II, 15.
वापीजलानां
Ṛs. VI, 3.
वापीष्विव
R. XVII, 64.
वामनाश्रम
R. XI, 22.
वामश्चास्याः
M[d]. II, 35.
वामं सन्धि
M. II, 7.
वामेतरस्तस्य
R. II, 31.
°वायव्यास्त्र
R. p. 106.

वारवस्वनित Voir रावणध्वनित
वार्षिकं संजहा
R. IV, 16.
वाष्पासारा
M. III, 20.
वासराणि कति
K. VIII, 13.
वासश्चित्रं
M[d]. II, 13.
वासार्थं हर
V. II, 19.
विकचकमल
Ṛs. III, 26.
विकचनव
Ṛs. I, 24.
विकस्वराम्भोज
K. XII, 23.
विकीर्णसप्तर्षि
K. V, 37.
विक्रमव्यति
R. XII, 93.
विग्रहाच्च
R. XIX, 38.
विचिचयच
K. XII, 5.
विचिन्तयन्ती
Ś. d. IV, 1; b. 94; k. 55, 10.
विच्छित्तिशेषैः
Ś. d. VII, 5; b. 191; k. 122, 16.
विजायेता मावि
K. XV, 28.
विज्यज्वर
V. IV, 23.
+वितरति गुरु
Śp. 414.
वितानसहितं
R. XVII, 28.

IMPRIMERIE NATIONALE.

*विरलसन्ध्या
R. XIII, 64.

विरचितपदं
M. V, 2.

विरचिता मधु
R. IX, 32.

+विरम नाथ
Śp. 3676.

विरुत: Voir दिवौकसोषो

विरोधिनां शोणित (विग्रह)
K. XIV, 11.

विरोधिसत्त्वो
K. V, 17.

विलपन्निति
R. VIII, 70.

*विललाप स
R. VIII, 43.

विलासिनीविभ्रम
R. VI, 17.

विलुप्तमन्तः
R. XVI, 59.

विलोकिताः कौतुक
K. XIV, 30.

विलोक्य धूलि
K. XIV, 37.

विलोक्य यच
K. IX, 40.

विलोचनं दक्षिण
R. VII, 8.

विलोचनं दक्षिण
K. VII, 59.

विलोचनेन्दी
Ṛs. II, 12.

विलोलनेत्रो
Ṛs. II, 9.

*विवक्षता दोष
K. V, 81.

विवस्वतातीक्ष्ण
Ṛs. I, 18.

विवादे दर्शयि
M. I, 19.

विविधोर्यदिदं (°धुर्यदइं)
V. II, 5.

*विवृण्वती शैल
K. III, 68.

°विशदचन्द्र
R. p. 270.

विशश्रमुर्न
R. IV, 74.

विशीर्णतल्पा
R. XVI, 11.

विशुष्ककण्ठा
Ṛs. I, 15.

विशृङ्खलं पश
K. IX, 3.

विश्रान्तः सन्
M[d]. I, 27.

विश्वावसुप्रा
K. VII, 48.

विषादलुप्त
R. III, 40.

विष्णुपादो
K. X, 31.

विसृजन्तो मुख
K. XVI, 8.

*विसृज सुन्दरि
M. IV, 13

विसृष्टपार्श्वा
R. II, 9.

*विसृष्टरागा
K. V, 11.

विस्रस्तमंसा
R. VI, 14.

श

*शरीरमात्रेण
R. V, 15.

शरीरसादाद
R. III, 2.

शरैरुत्सव
R. IV, 78.

शशंस तुल्य
R. IV, 72.

शशाम वृष्ट्या
R. II, 14.

°शशिकरविशद
Ś. b. 63.

*शशिनमुप
R. VI, 85.

शशिनं पुन
R. VIII, 56.

शशिना सह
K. IV, 33.

शस्त्रच्छिन्न
K. XVI, 30.

शस्त्रभिन्ने
K. XVI, 22.

शस्त्राशस्त्रविधा
K. XII, 21.

शङ्खे (°खं) विसृजे
Ś. d. VI, 1; b. 150; k. 91, 5.

*शान्तमिद
Ś. d. I, 15; B. 15; K. 7, 14.

*शापादसि
Ś. d. VII, 32; b. 218; k. 140, 13.

*शापान्तो मे
Md. II, 49.

*शापोप्यदृष्ट
R. IX, 80.

शासनं पशु
K. XII, 58

शिखरासक्त
K. VI, 40.

शिरसा प्रति
K. IV, 17.

शिरसा प्रथम
M. I, 3.

शिरांसि वर
K. XVI, 28.

शिरसि बकुल
Ṛs. II, 24.

शिरीषपुष्पा
K. I, 41.

शिरीषपुष्पाधिक
R. XVIII, 45.

शिरोरुहैः श्रोणि
Ṛs. II, 18.

शिलाशयां ता
K. V, 25.

शिलीमुखोत्कृत्त
R. VII, 49.

शिष्टा क्रिया
M. I, 16.

शिष्यतां निधु
K. VII, 17.

शीतांशुका Voir सितांशुका

शुचौ चतुर्णां
K. V, 20.

शुद्धमाविष
R. VIII, 57.

*शुद्धान्त
Ś. d. I, 16; B. 16; K. 9, 5.

शुभैरथं
K. X, 44.

शुशुभिरे स्मित
R. IX, 37.

शुशुभे तेन
R. XVII, 29.

ष

स चानुनीतः
R. V, 54.

स चाप
R. VII, 66.

स चापमुत्सृज्य
R. III, 60.

*स च्छिन्नबन्ध
R. V, 49.

*स च्छिन्नमूलः
R: VII, 43.

*स जघान
R. p. 386.

स जहार
R. XII, 29.

स जातकर्म
R. III, 18.

*संचारपूतानि
R. II. 15.

*संचारिणी दीप
R. VI, 67.

स तत्र
R. XV, 89.

स तत्र मञ्चेषु
R. VI, 1.

*स तथेति प्रति
K. VI, 3.

स तथेति विजे
R. VIII, 91.

स तद्वक्त्रं
R. XV, 52.

स तपः प्रति
R. VIII, 80.

स तावद्
R. XVII, 17.

स तावा
R. XV, 71.

*सतीमपि
Ś. d. V, 17; b. 135; k. 81, 13.

स तीरभूमौ
R. XVI, 55.

स तीर्त्वा
R. IV, 38.

स तेजो
R. X, 54.

स ते दुहि
R. VI, 78.

सतोयजन्मा Voir सितोत्पला

स तौ कुशा
R. XV, 32.

सत्त्वमंकाय
K. VI, 19.

सत्यामपि तपः
R. I, 94.

सचाप्ते सचिव
R. IV, 87.

स त्वं निवर्तस्व
R. II, 40.

स त्वमेव
R. XIX, 53.

स त्वमेका Voir सुतां तदीयां

स त्वं प्रशस्ते
R. V, 25.

*स त्वं मदीयेन
R. II, 45.

स दक्षिणं
R. VII, 57.

*स दक्षिणा
R. III, 70.

स ददर्श
R. XV, 39.

सदयं बुभुजे
R. VIII, 7.

सीता तमुत्थाप्य
R. XIV, 59.

सुकान्तकान्ता
K. IX, 2.

सुखपरस्य
Ś. d. VII, 3; b. 189; k. 122, 7.

सुखश्रवा
R. III, 19.

सुखाश्रु (°स्र)
K. XI, 25.

सुगन्धिनिःश्वासविव
Ṛs. V, 10.

सुगन्धिनिश्वासविवृ
K. III, 56.

सुजातसिन्दुर
K. XIV, 24.

सुज्ञा विज्ञाय
K. X, 58.

सुतनुहृदयात्
Ś. d. VII, 24; b. 210; k. 135, 8.

सुतां तदीयां
R. I, 81.

सुतीक्ष्णमुखे Voir सभीक्ष्णमुखे

सुते शिशावेव
R. XVIII, 35.

सुतौ लक्ष्मण
R. X, 71.

सुधासारे
K. X, 39.

सुबन्धया Voir सबन्धया

सुविस्मितस्य
K. IX, 41.

सुभक्तिभाजा
R. XII, 31.

सुभगसलिला
Ś. d. I, 3; b. 3; k. 2, 12.

सुभद्रमुखं Voir समद्रमखं

सुमङ्गलोपाय
K. XI, 35.

सुरगज इव
R. X, 86.

°सुरतरुचि
Ṛs. p. 44.

°सुरतश्रमवारि
R. p. 239.

सुरतश्रमसम्भृ
R. VIII, 51.

सुरत्वरा Voir सुरालया

सुरद्विषोप
K. XIII, 34.

सुरपरिवढः
K. XII, 60.

°सुरभिसंगम
R. p. 269.

सुरयुवति
Ś. d. II, 8; b. 42; k. 28, 11.

सुरसुन्दरि
V. IV, 58.

सुराः समभ्य
K. III, 20.

°सुराः समुद्वीक्ष्य
K. p. 77.

सुराः सुरा (पुरा; सुना)
K. XII, 40.

सुराङ्गनानां
K. XIII, 24.

सुरारिनाथस्य
K. XV, 12.

सुरारिलक्ष्मी
K. XIV, 17.

सुरालयश्री
K. XIV, 3.

सुरालयालोक
K. XIII, 12.

सुरासुरैः Voir गुह्यो ऽसुरैः

सुरेन्द्रमात्रा
R. III, 11.

सुवदना
R. IX, 33.

सुवासितं हर्म्य
Rs. I, 3.

सुविस्मया
K. XI, 19.

सुसाधु Voir तं साधु

सुस्नातानां
K. X, 45.

*सूर्याचन्द्रमसौ
V. IV, 38.

सूर्योदये
M. IV, 7.

सेकान्ते मुनि
R. I, 51.

सेनानिवेशा
R. VII, 2.

सेनापतिं नन्दन
K. XV, 1.

सेनापरिच्छद
R. I, 19.

सेयं मदीया
R. XIII, 63.

सेयं स्वदेहा
R. II, 55.

सेव्यमानो सुख
R. I, 38.

सैकतं च
R. XIX, 40.

*सैषा स्थली
R. XIII, 23.

सोधिकार
R. XIX, 4.

सो ऽनुमान्य
K. VIII, 21.

सोन्मादहंस
Rs. III, 11.

सोपश्यत् प्रणि
R. I, 74.

सोपानमार्गेषु
R. XVI, 15.

सो ऽभिगम्य किल Voir कौशिकेन स

सो ऽयमागत
K. VIII, 42.

सोस्त्रमुग्र
R. XI, 28.

सोस्त्रव्रजै
R. VII, 60.

सोहं सपर्या
R. V, 22.

सो ऽहं तृष्णा
K. VI, 27.

सोहं दाश
R. X, 44.

सोहमाजन्म
R. I, 5.

सोहमिज्या
R. I, 68.

सौभाग्यैः खलु
K. X, 51.

सौमित्रिणा तदनु
R. XIII, 73.

सौमित्रिणा सावर
R. XIV, 11.

सौमित्रेर्निशितै
R. XV, 20.

सौरभ्यलुब्ध
K. XIII, 27.

[illegible]
K. XV, 23.

°स्तनन्धयन्तं
R. p. 194.

°स्तनंधयन्तं तन
K. p. 129.

स्तनन्यस्तो
Ś. d. III, 7; b. 62, k. 38, 6.

स्तनेषु हाराः
Rs. VI, 6.

स्तम्बेषु योषि
R. XVI, 17.

स्तुत्या पुरा
K. XII, 47.

स्तूयमानः क्षणे
R. XVII, 15.

स्तूयमानः स
R. XVII, 73.

स्त्रीणां विहाय (निनाय)
Rs. III, 25.

स्त्रीणामशिक्षि
Ś. d. V, 22, b. 139; k. 85, 8.

स्त्रीपुंसामात्म
K. II, 7.

स्थाणुदग्ध
R. XI, 13.

स्थानमाह्निक
K. VIII, 33.

*स्थाने तपो
K. VII, 65.

स्थाने त्वां
K. VI, 67.

स्थाने भवानेक
R. V, 16.

स्थाने वृता
R. VII, 13.

*स्थितः स्थिता
R. II, 6.

*स्थिताः क्षणं
K. V, 24.

स्थित्यै दण्डयतो
R. I, 25.

स्थित्वा तस्मिन
Md. I, 19.

स्नात्वा तत्र
K. X, 53.

स्नात्वा यथाकाम
R. XVI, 73.

*स्नानार्द्र
R. XVI, 50.

स्निग्धं वीक्षित
Ś. d. II, 2; b. 35; k. 23, 8.

स्निग्धगम्भीर
R. I, 36.

°स्निग्धाः सख्यः
Md. p. 197.

स्फुटकुमुद
Rs. III, 21.

स्फुरता विद्यु
V. IV, 72.

स्फुरत्प्रभा
R. XIV, 14.

स्फुरद्विचित्रा
K. XIV, 15.

स्फुरन्मरीचि
K. XI, 32.

°स्फुरितकोटि
R. p. 263.

स्मयमानमाय
M. II, 11.

स्मर एव
Ś. d. III, 10; b. 66; k. 40, 1.

स्मरतेव सशब्द
R. VIII, 63.

IMPRIMERIE NATIONALE.

*स्मरसि स्मर
K. IV, 8.

स्मरस्तथा
K. III, 51.

स्मृतिभिन्न
Ś. d. VII, 22; b. 208; k. 135, 1.

*स्रगियं यदि
R. VIII, 46.

स्रवज्जल Voir स विलक्ष्य

स्रष्टुर्वरा
R. X, 42.

*स्रस्तां नितम्बा
K. III, 55.

स्रस्तांसा
Ś. d. I, 27; b. 29; k. 18, 3.

स्वकालपरि
K. II, 8.

स्वदर्शनार्थं
K. XIII, 47.

°स्वं निवेश्य
R. p. 359.

स्वप्नकीर्तित
R. XIX, 22.

+स्वप्न प्रसीद
Ks. 499; Sm. II, 473.

स्वप्नो नु माया
Ś. d. VI, 10; b. 160, k. 102, 17.

स्वबद्धया
K. XII, 14.

स्वभाग्यैः Voir सौभाग्यैः

स्वमङ्कमारो
K. XI, 22.

स्वयं विशीर्ण
K. V, 28.

स्वरसंस्कार
R. XV, 76.

स्वरूपमास्थाय
K. IX, 6.

स्वरेण तस्या
K. I, 45.

स्वर्गापगापावक
K. XI, 17.

स्वर्गापगासलिल
K. XVII, 53.

स्वर्गापगासाव
K. XI, 7.

स्वर्गाभिनस्तस्य
R. XVIII, 36.

स्वर्गारोहण
K. X, 29.

स्वर्गौक Voir स्वर्लोकलक्ष्मी

स्वर्गौकसोदेव Voir दिवौकसो देव

स्वर्गौकसः स्वर्ग
K. XII, 36.

स्वर्लोकलक्ष्मी
K. XIII, 15.

स्ववाहिनी
K. IX, 38.

स्वशरीर
R. VIII, 89.

*स्वसुखनिर
Ś. d. V, 7; b. 123; k. 77, 8.

स्वसुर्विदर्भा
R. VI, 66.

स्वागतं स्वा
K. II, 18.

*स्वाभाविकं
R. X, 79.

स्वायंभुवामरीचे (°वो)
Ś. d. VII, 9; b. 195; k. 124, 10.

स्वासिधारा
R. X, 41.

खिन्नाङ्गुलि
S. d. IV, 15; b. 167; k. 106, 9.

खेदानुविद्धा
R. XVI, 48.

°स्वेदाम्बुना
R. p. 80.

ह

हंहे पि
V. IV, 45.

*हंस प्रयच्छ
V. IV, 33.

हंसश्रेणिषु
R. IV, 19.

हंसैर्जिता
Rs. III, 17.

हउँ पइँ Voir हंहे पि

हरकोपाग्नि
S. b. 86; k. 49, 10.

*हरस्तु किंचि
K. III, 67.

हरितालमय
K. IV, 14.

हरिर्यथैकः
R. III, 49.

हरेः कुमारो
R. III, 55.

हरो विकीर्ण
K. IX, 19.

हविः शमी
R. VII, 26.

हविरावर्जितं
R. I, 62.

हविर्भुजा
R. XIII, 41.

हविषे दीर्घ
R. I. 80.

हवींषि मन्त्र
K. X, 19.

हव्यवाह
K. X, 5.

हस्तं कम्पवतो
M. IV, 14.

हस्तेन हस्तं
R. VII, 21.

*हस्ते लीला
M[d]. II, 2.

हा तातेति
R. IX, 75.

+हा धिक् सा किल
Kk. p. 134; Kn. p. 162; Kd. p. 208;
As. p. 256.

°हारांस्तारां
M[d]. p. 73.

हारैः सचंदन
Rs. III, 20.

हिमव्यपाहि
V. IV, 6.

हित्वा तस्मिन्
M[d]. I, 61.

हित्वायुधानि
K. XVII, 31.

हित्वा सीतां Voir सीतां हित्वा

हित्वा शाला
M[d]. I, 50.

°हित्वोपभोगां
R. p. 563.

°हिमविवर्जित
R. p. 268.

*हिमव्यपाया
K. III, 33.

COMPTES RENDUS.

William H. Worrell. *The Coptic Manuscripts in the Freer Collection*, Part I. *The Coptic Psalter.* — (*University of Michigan Studies, Humanistic Series*, t. X, 1.) — New-York, The Macmillan Company, 1916; in-4°, xxvi-112 pages; 6 planches en phototypie.

La Collection de M. Charles L. Freer comprend deux manuscrits coptes et seize fragments pour la plupart indéchiffrables.

Le manuscrit n° 1, qui fait l'objet principal de la publication de W. Worrell, et un fragment (frag. n° 2) de saint Mathieu ont été acquis à Gizeh, en mai 1908; un fragment de Psautier (frag. n° 1) est connu depuis l'année suivante; celui de Job (frag. n° 9), qui est également édité, depuis 1912 seulement.

De petit format, le manuscrit n° 1 mesure seulement 9 centimètres sur 10. Quand il fut emporté d'Égypte en Amérique, les feuillets étaient adhérents les uns aux autres dans le plus grand désordre et ne portaient aucune trace de reliure; le professeur Sanders est parvenu à séparer cent trente feuillets, dont cent vingt-un ont pu être utilisés pour l'édition du texte.

D'après ce que l'on connaît des manuscrits égyptiens de petites dimensions, l'auteur conclut que celui-ci a dû être écrit au Fayoum. Il y distingue trois écritures, mais il estime probable, quoique pas absolument certain, que tout le manuscrit est l'œuvre d'un seul scribe; quant à la date, il la reporterait volontiers au v° siècle (p. xiii), tout en donnant au lecteur les divers arguments pour et contre cette opinion.

Après des remarques sur la ponctuation du manuscrit, plusieurs listes présentent les variantes orthographiques qui résultent de la comparaison avec les autres exemplaires du Psautier sahidique et notamment celui de Londres, édité par Budge; la confrontation de tous ces textes ne permet pas de distinguer des groupes ou familles de manuscrits dérivés l'un de l'autre (p. xxiii).

Les feuillets conservés étaient paginés en copte de 17 à 258, mais le premier chiffre encore visible est 72; tous sont mutilés, surtout ceux qui se trouvaient à la partie extérieure du bloc; aucune page ne

donne un texte sans restitutions; ces restitutions sont autant que possible empruntées au manuscrit de Londres et indiquées entre crochets. Le texte s'étend de Ps. VI, 5 à Ps. LIII, 3. Quatre planches donnent des spécimens variés de l'écriture.

Le fragment n° 1, transcrit ensuite, commence à Ps. XLIII, 25 et finit à Ps. XLIV, 7. A la cinquième ligne de la première page, il faut lire ⲉⲛⲉⲥⲏⲧ, comme sur l'original (planche V, B), et non ⲉⲛⲉⲥⲏⲧ que porte le texte imprimé. Les variantes sont extraites exclusivement du manuscrit de Londres.

Le texte de Job s'étend de XXIV, 19 à XXV, 3 sur le premier feuillet, paginé en copte 113-114; de XXVII, 10 à XXVII, 19 sur le second feuillet, paginé 119-120. Des variantes sont empruntées à l'édition de Ciasca. Une bonne reproduction photographique du revers du premier feuillet figure à la planche V.

Enfin de saint Mathieu deux (?) feuillets donnent un texte suivi à partir de I, 21. Ils sont reproduits à la planche VI, mais non transcrits. Une note, à la page IX, informe le lecteur que le texte, autant qu'il peut être déchiffré, diffère de l'édition du Nouveau Testament sahidique, par le Rév. Horner, seulement par une variante sans importance.

La seconde partie du volume sera consacrée aux deux autres seuls documents lisibles de la collection : le manuscrit n° 2, qui contient une homélie incomplète sur la Sainte Vierge, et le fragment n° 10 sur lequel se lit un texte magique.

L. Delaporte.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, May 1916 :

D. A. Wilson. What a German Victory would mean to Burma and China. — Sir E. Thackeray. The Battle of Buxar. — O. Novikoff. The unpardonable Sin of the War. — Sir G. Molesworth. The common Origin of the Religions of India. — «Old Nile». Changing Egypt. — P. Theophilatos. Greece at the Cross-roads. — A. Williams. Restoration of Armenians.

July :

Sir R. Lethbridge. Indian Industry and Commerce : the Lessons of the War. — H. Wilberforce-Bell. Thoughts about India. — J. B. Pennington. «Svadeshi» and National Education in India. — Raffi. Bibi Sherbani (trad. par «Varténie»). — S. M. Dikshit. The Economic Condition of the Indian Workman, with suggestions for its Improvement. — F. H. Tyrrell. Lord Kitchener of Khartoum. — O. Bainbridge. Gallant Serbia and Kossovo Day.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XV, n° 2 :

L. Finot. Notes d'épigraphie : XIV. Les inscriptions du musée de Hanoi. — XV. Les inscriptions de Jaya Parameçvaravarman, roi du Champa. — XVI. L'inscription de Sdok Kak Thom. — XVII. Piédroit de Vat Phu. — XVIII. Note additionnelle sur l'Édit des hôpitaux. — XIX. Une nouvelle inscription de Prakāçadharma. — XX. L'épigraphie indo-chinoise.

Giornale della Società asiatica italiana, vol. XXVII (1915) :

Elena Beccarini-Crescenzi. Il dramma della Sacra di Rāma (*Abhiṣeka-nāṭaka*), composto dal poeta Bhāsa. — V. Papesso. Il *Pinākinīmāhātmyam* attribuito al Brahmāṇḍapurāṇam. — C. Puini. La Parabola del Figliuol prodigo e un capitolo del *Saddharmapuṇḍarīka sūtra*. — L. Luzzatto. I Fenici e l'Odissea. — U. Cassuto. Frammenti ebraici in archivi notarili. — F. Belloni-Filippi. Una recente traduzione della *Vāsavadattā* di Bhāsa.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXVI, Part I :

M. Jastrow Jr. Older and Later Elements in the Code of Hammurapi. — M. I. Hussey. A Conveyance of Land dated in the Reign of Ellil-bâni. — W. H. Worrel. Ink, Oil and Mirror Gazing Ceremonies in Modern Egypt. — M. Bloomfield. On recurring psychic Motifs in Hindu Fiction, and the Laugh and Cry Motif. — J. Dyneley Prince. The so-called Epic of Paradise. — E. W. West. A Transliteration and Translation of the Pahlavi Treatise, Wonders of Sagastān (Sistān). — M. Jastrow Jr. The Sumerian View of Beginnings.

The Moslem World, July 1916 :

L. B. Jones. Educated Moslems in Bengal. — S. M. Zwemer. The 'Akika Sacrifice. — W. A. Rice. The Transfer of Allegiance. — *The Bible in Moslem Lands* : I. F. J. Barny. Arabia; II. C. T. Hooper. Egypt; III. H. L. Church. The Punjab: IV. R. Steven. Marocco. — J. W. Roome. Islam on the Congo. — P. Nyland. Woman in Judaism and Islam. — J. W. Inglis. Islam in Manchuria. — Ch. L. Ogilvie. A Mohammedan Conference at Peking.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

ANNEXE
AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 MAI 1916.

[Il a paru souhaitable de compléter ici par quelques faits et quelques dates les paroles que le Président de la Société a consacrées dans la séance du 12 mai à la mémoire de M. Barth. Des circonstances matérielles n'ont pas permis d'insérer ces notes dans le numéro de mai-juin.]

Barth (Marie-Étienne-Auguste) naquit le 22 mars 1834, à Strasbourg, dans la maison du café Bader, au coin de la rue de l'Ancre. Il était fils d'Étienne Barth et de Marie-Wilhelmine Stoeber. Son père était catholique et sa mère protestante. Baptisé le 15 juin 1834 à Saint-Thomas par le pasteur Braunwald, il eut pour parrain Jean-Michel Stoeber, son grand-père maternel, et pour marraine Anne-Marie Strohl, sa grand'mère maternelle. Reçu bachelier ès lettres le 15 juillet 1852, bachelier ès sciences le 3 août 1853, licencié ès lettres le 29 juillet 1856, gratifié entre temps d'une médaille et d'un diplôme de sauvetage, il fut nommé professeur de logique et de rhétorique au collège de Bouxviller, le 13 mai 1857. C'est là que sa curiosité scientifique lui fit commencer l'étude du sanscrit. Une surdité croissante le força à prendre congé de l'enseignement au début de l'année scolaire 1861-1862, qu'il vint passer à Paris. Le 12 décembre 1862, il était reçu membre de la Société Asiatique, et, en 1866, il publiait dans la *Revue germanique* un article consacré à la *Bhagavad-Gitâ*. Cependant son père, qui était devenu en 1847 caissier du Canal du Rhône au Rhin, donna sa démission en 1867, à l'âge de soixante ans, et se retira des affaires. Le 3 novembre 1869, il perdait sa mère après une longue maladie. Le siège de Strasbourg le trouva dans sa ville natale — que, sans l'annexion, il n'aurait probablement jamais quittée que pour de courts voyages — et il prit part à sa défense les armes à la main. Dès août 1871, son père, son frère Edmond et lui allaient s'établir à Genève. C'est là que commença sa longue et fructueuse collaboration à la *Revue critique*. Cependant son frère mourut en 1876, et, l'année suivante, il vint avec son père se fixer à Paris. Ils habitèrent d'abord le n° 6 de la rue du Vieux-Colombier, où son père mourut à son tour le 20 janvier 1880. Quand

l'augmentation de sa bibliothèque le contraignit à déménager, il s'installa dans le voisinage, rue Garancière, n° 10 Il avait l'habitude de passer tous ses étés en Bretagne, dans une petite maison de pêcheurs voisine du môle d'Audierne. Pour la première fois il n'y retourna pas en 1915. L'obsédante affection dont il souffrait depuis plusieurs années alla s'aggravant, et il s'éteignit à la clinique des Frères Saint-Jean-de-Dieu, le 15 avril 1916, vers cinq heures de l'après-midi. Son corps attend dans un caveau du Père-Lachaise qu'il puisse être, conformément à ses dernières volontés, inhumé à Strasbourg.

Cependant les titres et les honneurs étaient venus chercher M. Barth au fond de sa studieuse retraite. Membre de la Société Asiatique depuis 1862, de la Société de Linguistique depuis 1873, il fut successivement élu ou nommé : membre honoraire de la Genootschap van Kunsten en Wetenschappen de Batavia, le 8 juin 1886; membre titulaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 3 février 1893; grand officier de l'ordre royal du Cambodge, le 10 mars 1894; membre honoraire de la Royal Asiatic Society de Londres, le 7 mai 1895; membre du bureau du *Journal des Savants*, le 19 décembre 1895 : chevalier de la Légion d'honneur, le 31 décembre 1895; membre étranger du Koninklijke Instituut voor den Taal-, Land- en Volken-Kunde van Nederlandsch-Indië, de la Haye, le 21 mars 1896; membre associé de l'Académie royale des Sciences d'Amsterdam (section des lettres et des sciences historiques), le 13 avril 1896; membre honoraire de l'American Oriental Society, le 14 août 1898; commandeur de l'ordre du Dragon d'Annam, le 10 février 1899; membre correspondant de l'Académie impériale des Sciences de Petrograd, le 29 décembre 1902; docteur *honoris causa* de l'Université de Louvain, le 10 mai 1909.

Son dernier travail a consisté à établir, sur les instances de ses amis, la liste des si nombreuses contributions que, depuis 1872, en outre de ses célèbres *Religions de l'Inde* et de ses *Inscriptions sanscrites du Cambodge*, il n'a cessé de fournir à la *Revue critique*, à *Mélusine*, à la *Revue de l'Histoire des Religions*, au *Journal asiatique*, au *Journal des Savants*, aux *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*, au *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, etc. Cette bibliographie complète paraîtra à la fin du tome V et dernier de ses «Œuvres», actuellement en cours de réimpression[1], et l'on y trouvera, par ordre chrono-

[1] *Œuvres d'Auguste Barth*, recueillies à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire, Paris, E. Leroux, 1914. — Les deux premiers volumes ont paru; le troisième est prêt à sortir des presses.

logique, en même temps que le meilleur tableau de son activité scientifique, l'histoire de l'indianisme pendant les quarante dernières années. Signalons au début du tome Ier, après une photographie de M. Barth, le texte de l'allocution que M. É. Senart lui adressa le 22 mars 1914, dans une réunion d'amis, à l'occasion de son entrée dans sa quatre-vingtième année : elle complète sur quelques points le portrait que l'on a pu lire ci-dessus.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.
SEPTEMBRE-OCTOBRE 1916.

LES SEIZE ARHAT PROTECTEURS DE LA LOI,

PAR
SYLVAIN LÉVI ET ÉDOUARD CHAVANNES.

(SECOND ARTICLE.)

II. LE GROUPE DES SEIZE ARHAT.

Il n'est pas probable que le système des seize Arhat se soit constitué d'un seul bloc; mais, puisque la tradition s'est arrêtée longtemps à ce chiffre (qu'elle devait dépasser plus tard, en le portant à 18 en Chine et au Tibet), il est légitime de se demander à quel ordre de préoccupation en répondait le choix. La solution semble peu douteuse. Le groupe des Arhat a pour fonction essentielle de maintenir et de protéger la loi dans le monde, autrement dit : à tous les points de l'espace. Les points cardinaux sont au nombre de 4, et 16 est exactement le carré de ce nombre. On pourrait donc concevoir les 16 Arhat comme 4 groupes de 4 assignés respectivement à chacun des 4 points cardinaux. Si nous nous reportons à la *Relation de Nandimitra*, nous constatons que les Arhat y sont répartis dans un cadre géographique; chacun d'eux a une résidence qui lui est propre; que cette localisation soit réelle ou mythique, il n'en reste pas moins que chaque Arhat est inséparable d'une localisation dans l'espace. Le détail des localisa-

tions nous échappe; pourtant le groupe des cinq premiers noms dans la liste de Nandimitra forme un ensemble qui s'analyse facilement. La région mythique de l'Occident, l'Aparagodāna, est attribuée à Piṇḍola Bhāradvāja, le premier des Arhat; la région mythique de l'Orient, le Pūrvavideha, est attribuée à Kanaka Bhāradvāja, le troisième d'entre eux; la région mythique du Nord, l'Uttarakuru, est attribuée à Subinda, le quatrième; la région mythique du Sud, le Jambudvīpa, est attribuée à Nakula, le cinquième; enfin le second, Kanakavatsa, préside à une région réelle, le Kāśmīra, qui du point de vue de la cosmologie hindoue peut être considérée comme la région du centre, à cause de son voisinage avec le Meru. Le Lamaïsme tibétain, à une date inconnue et pour des raisons encore obscures, a bouleversé la liste de Nandimitra; il a changé l'ordre des noms et l'attribution des localités (voir *infra*, Appendice I, liste IV); cependant, à y regarder de près, ce sont les mêmes Arhat (à une exception près) qui se répartissent les points cardinaux et le centre; Piṇdola occupe l'Est (Pūrvavideha) au lieu de l'Ouest; Kanaka Bhāradvāja, l'Ouest (Aparagodāna) au lieu de l'Est; Bakula, substitué à Nakula, occupe le Nord (Uttarakuru) au lieu du Sud; seul le Jambudvīpa, du Sud, manque à la liste tibétaine; mais le Kāśmīra reste, dans la liste tibétaine, comme chez Nandimitra, le domaine de Kanakavatsa; ainsi le centre est demeuré stable tandis que les points cardinaux étaient symétriquement intervertis. Nous constatons donc avec assurance, à la base du système des Seize Arhat, une répartition correspondant aux points cardinaux.

Notre hypothèse gagne encore en vraisemblance quand nous observons que les deux plus anciens textes, où se rencontre un groupement d'Arhat destinés à assurer l'avenir de la loi, en énumèrent exactemen quatre. Le premier de ces deux textes se rencontre dans un sūtra qui a été incorporé dans

l'*Ekottara āgama*, une des quatre grandes collections canoniques. L'*Ekottara āgama* (Nanj., 543; Tōk., XII, 1-3) a été traduit par Dharmanandi entre 384 et 385 (1). Le même texte reparaît dans le Tripiṭaka chinois sous un titre particulier et comme un ouvrage séparé, le *Fo chouo mi le hia cheng king* (Nanj., 208; Tōk., IV, 5, 47ᵃ-49ᵃ); le traducteur serait Tchou Fa-hou (Nanj., App. II, 23), qui donna une longue série de traductions entre 266 et 313 (ou 317). Les deux textes sont absolument identiques; deux hypothèses se présentent : ou bien Dharmanandi a simplement introduit dans sa traduction de l'*Ekottara āgama* le sūtra déjà traduit par Fa-hou, ou bien l'attribution de la traduction du sūtra à Fa-hou est erronée; déjà une note de l'édition de Corée, placée à la suite du sūtra (Tōk., IV, 5, 49ᵃ), exprimait des doutes sur cette attribution. Il est certain, par le témoignage des anciens catalogues, que Fa-hou avait traduit, en effet, un sūtra sur la descente de Maitreya; mais l'ouvrage semble avoir disparu de bonne heure, et on l'aurait remplacé par un extrait de l'*Ekottara āgama*; c'est cette solution qui est adoptée par M. Matsumoto, un juge particulièrement compétent sur la question de Maitreya (cf. Péri, *B.É.F.E.-O.*, XI, 444).

D'autre part, il faut reconnaître que la place assignée à ce sūtra sur la descente de Maitreya dans la compilation de l'*Ekottara* ne se justifie pas; l'*Ekottara*, comme l'*Aṅguttara nikāya* pali auquel il correspond, consiste dans une série de rubriques classées par ordre croissant, depuis l'unité jusqu'aux groupes de onze termes. Le sūtra est introduit dans la catégorie des décades, dans la section des dix façons d'agir mauvaises (pou chan 不善 = akuśala). Il est encadré par deux sūtra

(1) Cf. la discussion de Nanjio, s. n. 543; l'édition de Corée indique comme traducteur Gautama Saṅghadeva, mais rien ne justifie cette attribution; au reste Gautama Saṅghadeva (Cf. Nanj., App. II, 39) est le contemporain de Dharmanandi.

qui énumèrent l'un et l'autre les sept Bouddhas du passé et qui correspondent en gros à l'introduction du *Mahāpadāna* (*Dīgha nikāya*, XIV). Le groupe de ces trois sūtra fait suite à un texte sur les dix śikṣāpada, et il est suivi d'un texte sur les dix degrés de sainteté. On ne voit aucune raison d'ordre numérique qui puisse expliquer la place ainsi assignée à ce groupe de trois sūtra dans le classement de l'*Ekottara*. L'*Aṅguttara* pali ne contient absolument rien d'analogue. Ou ne peut s'empêcher de penser à une interpolation tendancieuse; c'est à cette époque même que «Tao-ngan et ses compagnons s'efforçaient de propager la seconde forme du culte de Maitreya, celle qui a pour but dernier la naissance au Tuṣita» (Péri, d'après Matsumoto, *loc. laud.*, p. 447). Justement Tao-ngan a écrit la préface de cette traduction, publiée immédiatement avant sa mort: il en avait même, d'après son propre témoignage, contrôlé et rectifié le texte, avec la collaboration du śramaṇa Fa-ho (voir *infra*, p. 268). D'après le *Kao seng tchouan*, c'est sur l'invitation expresse de Tao-ngan que Dharmanandi était venu en Chine pour y donner des traductions. Quelle que soit la solution définitive du problème, la date de la traduction est certainement antérieure à la fin du IVe siècle, et l'original, par conséquent, remonte plus haut encore.

La descente de Maitreya est le thème commun de six ouvrages (Nanj., 204-209) désignés dans la tradition de l'église sous le nom de «les six livres maitreyens» (Péri, *ibid.*, 443-444); parmi ces six traités, le sūtra de l'*Ekottara āgama* (autrement dit le sūtra attribué à Fa-hou) présente de telles particularités que M. Matsumoto a cru devoir le retrancher du groupe consacré et le classer à part. C'est justement dans un de ces développements particuliers que nous rencontrons une mention de Piṇḍola (Tōk., XII, 3, 34b, col. 9 = *ibid.*, IV, 5, 48b, col. 5). «En ce temps-là, Bhagavat s'adressa à Kāśyapa: Maintenant j'ai l'âge de la décrépitude; je vais avoir quatre-

vingts ans. Or le Tathāgata maintenant a quatre grands śrāvaka qui sont capables d'exercer la charge de l'apostolat et de la conversion. Leur sagesse est illimitée, leurs vertus sont au complet. Qui sont ces quatre? Ce sont : le bhikṣu Mahā Kāśyapa 大迦葉, le bhikṣu Kuṇḍopadhānīya 君屠鉢漢, le bhikṣu Piṇḍola 賓頭盧 et le bhikṣu Rāhula 羅云. Vous autres, les quatre grands śrāvaka, il faut que vous n'ayez pas de Parinirvāṇa. Il est nécessaire que ce soit seulement après l'extinction de ma Loi que vous atteigniez le Parinirvāṇa. O Mahā Kāśyapa! vous aussi, vous ne devez pas entrer dans le Parinirvāṇa.» Kāśyapa doit, en effet, attendre la descente de Maitreya pour entrer dans le Parinirvāṇa; c'est une doctrine bien connue; il nous suffira de renvoyer à Hiuan-tsang, *Mém.*, II, 8 et suiv.; *Divyāvadāna*, 61; et aux textes traduits par Przyluski dans *Journ. as.*, 1914, II, 527 et 546 (extraits du *Vinaya des MūlaSarvāstivādin* et de l'*Aśokāvadāna*).

Le même groupe de quatre Arhat reparaît dans la *Śāriputraparipṛcchā* (Nanj., 1152; Tōk., XVII, 10, 20ᵃ), traduite en chinois sous les Tsin Orientaux (317-420), vers la même époque que le texte précédent.

L'ouvrage, très court, consiste en un dialogue entre Śāriputra et le Bouddha; l'un pose une série de questions de tout ordre, et l'autre y répond. «Śāriputra dit derechef au Bouddha : Comment se fait-il, ô Tathāgata, que vous ayez dit à Śakra Devendra et aux quatre Rois Célestes : Je vais sous peu entrer dans le Nirvāṇa. Vous autres, chacun dans votre région, protégez et maintenez ma Loi. Après que j'aurai quitté le monde, les quatre grands bhikṣu, Mahā Kāśyapa 摩訶迦葉, Piṇḍola 賓頭盧, Kuṇḍopadhānīya 君徒般歎 et Rāhula 羅睺羅 resteront sans entrer dans le Nirvāṇa; ils répandront et feront pénétrer ma Loi[1]. Le Bouddha dit : Cependant, au

(1) Toute cette partie du texte est reproduite dans le *Fa yuan tchou lin*, chap. 30 (Tōk., XXXVI, 6, 106ᵃ, col. 9 et suiv.).

temps de la religion contrefaite 像教[1], le principe de la foi sera faible et menu; même les sentiments de foi qu'on concevra ne pourront pas être fermes, ils ne pourront pas toucher les Bouddhas; les disciples auront beau s'appliquer uniquement [à ces sentiments] pendant des années et des années, [cet effort] ne vaudra pas en excellence une seule pensée [de foi] conçue au moment où le Bouddha est dans le monde. Quand l'aversion [pour la religion] parvenue à son comble ne laissera plus place à deux tendances [de sympathie et d'antipathie], vous serez les témoins de la foi; suivant le plus ou moins d'importance des occasions, vous ferez apparaître des images du Bouddha ou des images de moines. Tantôt il y aura des paroles dans les airs; tantôt vous produirez une clarté; et même pour ce qui est des imaginations des songes, vous leur donnerez de la consistance. Quand Maitreya descendra naître ici-bas, vous serez autorisés à entrer dans le Nirvāṇa.»

Des quatre Arhat énumérés ici, deux seulement, Piṇḍola et Rāhula, figurent dans la liste définitive des Seize Arhat. Mais tous les quatre paraissent dans la liste traditionnelle, incor-

[1] Le sens de cette expression 像教 (ou 像法) est aujourd'hui bien établi. Le terme sanscrit correspondant est «pratirūpaka (dharma°)», mot qui signifie à la fois «image» et «contrefaçon». La traduction chinoise siang 像, littéralement «image», et la traduction adoptée par les modernes depuis de Guignes «loi des images» sont l'une et l'autre de nature à provoquer une confusion trop facile. L'image dont il est question est l'image de la loi, c'est-à-dire la loi réduite à une simple apparence dépourvue de réalité. M. Kern (trad. du *Saddharmapuṇḍarika*, *S. B. E.*, vol. XXI, p. 68 et n.) n'a pas hésité à rendre le terme sanscrit par «counterfeit», «contrefaçon». La période de la loi contrefaite est celle qui suit la période de la loi correcte 正法, expression que les Chinois glosent par «loi attestée» 正猶證也 : «c'est l'époque où les hommes ayant reçu la Loi peuvent aussitôt la pratiquer, et l'ayant pratiquée peuvent aussitôt en attester [sanscr. sākṣātkar°] le fruit» (*Ta ming san tsang fa chou*, Tok., XXXVII, 1, 69b). Après la période de la loi contrefaite vient la période de la loi finale 末法. (Cf. les notes de Burnouf dans *Lotus de la Bonne Loi*, p. 365, et de Stanislas Julien dans *Vie de Hiouen-thsang*, p. 467-468).

porée d'une part dans l'*Ekottara āgama* sanscrit (traduction chinoise, Nanj., 543; Tōk., XII, 1, chap. 3 du *Tseng yi a han king*) et d'autre part dans l'*Aṅguttara nikāya* pali (I, XIV), où sont énumérés les disciples du Bouddha qui, chacun à un titre particulier, occupent le premier rang d'une catégorie. Dans les deux listes parallèles, Piṇḍola est le premier de «ceux qui ont le rugissement du lion» (sīhanādika, en pali[1]) ou, comme glose exactement le chinois, «de ceux qui soumettent les hérétiques» (*Aṅg. n.*, I, XIV, 1; *Tseng yi*..., XII, 1, 9^{b}, col. 3; cf. *Fen pie kong tō louen*, XXIV, 4, p. 59^{a}). Rāhula est le premier de «ceux qui ont envie d'apprendre» (sikkhākāma, *Aṅg. n.*, *ibid.*, 3; le *Tseng yi*... dit : le premier de «ceux qui ne violent pas les Défenses et qui les psalmodient sans se lasser»; *loc. cit.*, p. 10^{a}, col. 2). Mahā Kāśyapa est le premier «pour la pratique des douze dhūtaṅga» (*Aṅg. n.*, *loc. cit.*, 1; *Tseng yi*..., *loc. cit.*, p. 9^{a}, col. 18). Kuṇḍopadhānīya (que le pali nomme Kuṇḍadhāna) est le premier de «ceux qui reçoivent la première fiche»

(1) Le terme pali sīhanādika employé ici est rendu par «one who utters a lion's roar, a song of ecstasy» pour ce passage même dans le nouveau dictionnaire pali, lettre S, publié par Sten Konow et Dines Andersen dans *J. P. T. S.*, 1909, p. 177. Les deux auteurs se sont contentés de reproduire la traduction donnée par Childers; elle est pourtant insuffisante et frise l'inexactitude. Déjà Burnouf avait aperçu le sens réel de l'expression : «Le rugissement du lion désigne la prédication de la loi, considérée comme victorieuse et mettant en fuite ses adversaires» (*Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien*, p. 431, n. 1). L'expression n'est d'ailleurs pas spéciale au bouddhisme dans le sanscrit. Le *Dictionnaire de Pétersbourg*, qui donne un grand nombre de références aux épopées, traduit le mot par «cri de guerre; cri pour provoquer au combat; éclat de la confiance en soi exaltée». Un commentaire chinois sur le Vimalakīrti nirdeśa, le *Wei mo kie so chouo king tchou* (Nanj., 1632; Tōk., XXX, 2) par Seng-tchao, disciple de Kumārajīva (première moitié du Ve siècle), glose ainsi l'expression : «Le rugissement du lion 師子吼, c'est le son sans crainte. Toutes les fois que [le Bouddha] parle, il ne craint pas la multitude des écoles hérétiques; de même, quand le lion rugit, la foule des animaux se soumet à lui. Le rugissement du lion, cela signifie : bien exposer la Loi» (XXX, 2, p. 2^{b}, col. 9).

(salākā) (*Aṅg. n., loc. cit.,* 3; *Tseng yi..., loc. cit.,* p. 58[b], col. 16).

Mahā Kāśyapa, qui paraît dans les deux cas en tête de la liste, était tout désigné pour jouer le rôle qui lui est attribué ici. Il était le premier des patriarches; il avait reçu du Bouddha l'héritage de la Loi; il avait présidé, après le Parinirvāṇa du maître, le concile où avait été arrêté le texte de la Loi; avant de disparaître, il avait légué à Ānanda le trésor de la Loi qu'Ānanda devait à son tour transmettre à ses successeurs. D'autre part, sa mort s'accompagnait d'un appareil merveilleux et original; la montagne du Gurupāda s'était refermée sur lui; son corps, revêtu de la saṁghāṭi que le Bouddha lui avait passée comme un emblème d'investiture, attendait dans les profondeurs de la montagne l'arrivée de Maitreya, pour se manifester derechef devant les disciples du nouveau Bouddha. Maitreya doit alors prendre la saṁghāṭi du Maître et l'exhiber devant la multitude comme la marque de sa propre dignité. Tel est du moins le récit sous sa forme la plus simple, dans le *Vinaya des MūlaSarvāstivādin* (Przyluski, dans *Journ. asiat.,* 1914, II, 527, et *Divyāvadāna,* p. 61). Dans la rédaction de l'*Aśokāvadāna* (Przyluski, *ibid.,* 546), Mahā Kāśyapa joue un rôle plus actif: il doit, à l'arrivée de Maitreya, bondir dans l'espace, manifester les dix-huit transformations et métamorphoser son corps en un corps immense. Hiuan-tsang, qui rapporte la légende à propos du mont Gurupāda (*Mém.,* II, 7-9), l'enrichit de traits nouveaux et significatifs. Avant de disparaître, le Bouddha confie à Kāśyapa le dépôt de la Loi; il le charge «de la maintenir et de la répandre» 住持宣布 sans fixer aucun terme précis; en fait, après la clôture du concile qui a rassemblé les textes canoniques, Kāśyapa attend vingt ans encore avant de prendre ses dispositions en vue du Nirvāṇa. De plus, au lieu de passer sur son corps la tunique du Bouddha, il la porte au bout des bras, en se tenant debout dans

l'attitude d'un homme qui offre un objet 捧佛袈裟而立[1]. Chargé de maintenir la Loi, chargé de remettre au futur Bouddha la tunique du Maître, Kāśyapa se trouvait tout désigné pour entrer dans le groupe des mainteneurs de la Loi.

Pour Rāhula, il n'y a pas lieu d'insister. Fils du Bouddha, il était spécialement qualifié pour être l'héritier et le continuateur de l'œuvre paternelle.

Quant à Kuṇḍopadhānīya, il est plus difficile de déterminer les motifs qui l'ont fait choisir. Il ne joue aucun rôle dans les quatre grandes collections de sūtra (Āgama ou Nikāya); c'est à peine si son nom y paraît une ou deux fois. Le commentaire du *Dhammapada* raconte à son sujet une histoire merveilleuse (sur *Dhammap.*, v. 133-134) : à ses côtés circulait partout une forme féminine qui ne le quittait pas sans qu'il pût jamais la voir. C'est là d'ailleurs une histoire sans relief; le seul titre qu'il ait à la notoriété, c'est de figurer dans la liste des primautés comme «le premier de ceux qui prennent la fiche» 取籌第一. La «fiche» (sanscr. śalākā, chin. 籌) était une sorte de ticket, un bon de nourriture qu'on distribuait aux moines en cas d'invitation, et qu'ils devaient présenter avant de pénétrer dans la salle du repas. Le *Vinaya des MūlaSarvāstivādin* rapporte ainsi l'incident qui valut à Kuṇḍopadhānīya cette primauté (*Divyāv.*, p. 44, *Pūrṇāvadāna = Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i-nai-ye tsa che*, chap. III, Tōk., XVII, 4, 11ᵇ) :

«[Pūrṇa de Śūrpāraka vient d'adresser une invitation au Bouddha et à la communauté. Ānanda demande à Bhagavat :] De quel endroit, ô Bhagavat! vient cette invitation? — De la ville de Śūrpāraka, ô Ānanda! — A quelle distance d'ici,

[1] Il faut, comme l'a déjà fait Watters (*On Yuan Chwang's travels*, II, 143-145), corriger ici la traduction de Julien en mettant au futur, au lieu du passé, tout ce qui se rapporte à Maitreya.

Bhagavat, est la ville de Śūrpāraka? — A un peu plus de cent yojana, ô Ananda! — Allons-y. — Annonce donc aux religieux ce qui suit: Que celui d'entre vous qui désire se rendre demain à la ville de Śūrpāraka pour y faire son repas prenne sa fiche. — Oui, Bhagavat, reprit Ānanda, pour exprimer son obéissance à Bhagavat; et ayant pris une fiche il se tint debout devant lui. Bhagavat et les religieux par ordre d'ancienneté prirent aussi chacun leur fiche.

En ce moment le respectable Pūrṇa Kuṇḍopadhānīyaka, qui était affranchi par la science, se trouvait assis dans l'assemblée. Il se mit donc en mesure de prendre aussi une baguette; mais le respectable Ānanda lui adressa cette stance :

Ce n'est pas, ô respectable! dans la demeure du roi de Kosala, ni dans la maison de Sujātā, ni dans le palais de Mṛgāra qu'on doit prendre le repas. La ville de Śūrpāraka est éloignée d'ici de plus de cent yojana. C'est par les moyens surnaturels qu'il faut s'y rendre. Garde donc le silence, ô Purṇa!

[Kuṇḍopadhānīya] était affranchi par la science; il n'avait pas encore déployé de moyens surnaturels. Aussi cette réflexion lui vint à l'esprit : Moi qui ai rejeté, vomi, abandonné, chassé la foule entière des corruptions, serais-je donc incapable de faire usage d'une puissance surnaturelle qui est commune chez les hérétiques? Développant en conséquence son énergie et déployant ses moyens surnaturels, il étendit un bras semblable à la trompe d'un éléphant, et avant qu'Ānanda eut remis une fiche au troisième par rang d'ancienneté, il se saisit de cette fiche; puis il prononça cette stance :

Ce n'est ni par la beauté du corps, ni par le savoir acquis, ni par des vertus de violence, ni par les désirs les plus intenses même qu'on obtient en ce monde, ô Gautama, la possession des six facultés surnaturelles. C'est quand on a subi l'épreuve de l'apaisement, de la morale, de la vision claire, et aussi de la contemplation, sous toutes les formes et dans toutes leurs

énergies, c'est quand l'âge a foulé sous ses pieds la jeunesse, qu'on devient possesseur des six facultés surnaturelles, comme je le suis!

Alors Bhagavat s'adressa ainsi aux religieux : Le premier, ô moines, de mes moines et aussi de mes auditeurs pour prendre la fiche entre ceux qui prennent les premiers la fiche, c'est Pūrṇa Kuṇḍopadhānīyaka[1]. »

[1] Nous avons reproduit en général la traduction donnée par Burnouf : *Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien*, p. 259-261. Nous avons cru devoir toutefois la modifier sur quelques points. Le passage : yāvad āyuṣmān Ānandas tṛtīyasthavirasya śalākāṁ na dadāti avait été rendu à tort par Burnouf : «pour atteindre jusqu'à la place du troisième Sthavira [assis devant lui], auquel Ānanda ne donnait pas de baguette». Le sens est pourtant fort clair, et s'il avait besoin d'une confirmation, on la trouverait dans le chinois : 時阿難陀行籌至第三長老未受籌頃. Dans la première des deux stances prononcées par Kuṇḍopadhānīya, le texte de Cowell-Neil porte : prabalair api vāṅmanorathaiḥ qui signifierait littéralement «par des désirs énergiques de la parole». Le mot vāṅ «parole» n'a évidemment rien à faire ici; il faut lire simplement vā «ou bien», et Burnouf avait certainement lu ainsi puisqu'il traduit «ni par d'énergiques désirs». Pourtant le chinois 及詞辯 «ni par l'éloquence» suppose une lecture «vāṅmaya...». Enfin dans la phrase finale, l'inexplicable caitya des manuscrits, fidèlement reproduit par les éditeurs et adopté aussi par Burnouf, qui traduit : «le premier à prendre bala guette du caitya», en cherchant à justifier cette expression par une note spéciale, est une simple erreur graphique; il faut lire caiva, copule indispensable au reste après le mot śrāvakāṇāṁ qui suit un premier terme bhikṣūṇāṁ.

Burnouf a essayé d'interpréter le nom de Kuṇḍopadhānīya (p. 260, n. 1); il le considère comme un ethnique destiné à le distinguer de l'autre Pūrṇa, et, sur l'autorité de la version tibétaine, il l'interprète comme «originaire du pays qui renferme des sources». Mais les deux mots qui composent ce nom en sanscrit, kuṇḍa et upadhāna, ont tous les deux un sens bien établi; l'un signifie «le pot à eau» et l'autre «l'oreiller». Le nom doit donc signifier : «celui qui prend son pot à eau comme oreiller». C'est bien ainsi que l'a compris le chinois, qui traduit : 盆枕. — La forme palie du nom est Kuṇḍadhāna; le commentaire du *Dhammapada* (*loc. sup. laud.*) prétend donner l'explication de ce nom; mais l'explication nous échappe : «A partir du jour où il entra en religion, la forme féminine [qui l'accompagnait toujours] se manifesta ainsi; c'est pourquoi on lui donna le nom de Kuṇḍadhāna.»

L'origine de la primauté spéciale assignée à Kuṇḍopadhāniya est expliquée différemment dans un commentaire sur une partie (chap. I-IV) de l'*Ekottara āgama*, conservé seulement dans sa version chinoise, le *Fen pie kong tö louen* (Nanj., 1290; Tök., XXIV, 4); le nom du traducteur n'est pas connu, mais la traduction est classée parmi les ouvrages les plus anciens du bouddhisme chinois; elle remonte à l'époque des seconds Han (25-220). Le commentaire commence par donner une prétendue interprétation étymologique du mot śalākā «fiche»; puis vient le récit : «Jadis la fille d'Anāthapiṇḍika s'était mariée à l'étranger, dans le royaume des Nirgrantha. Elle avait demandé au Bouddha si elle devait le faire ou non. Le Bouddha lui dit : «Sachez que dans le temps présent, il y a certainement avantage à y aller.» Quand cette fille fut arrivée, elle adressa de loin une invitation à Bhagavat. Le Bouddha connut ses intentions et par son silence il accepta l'invitation. Il donna cet ordre à Ananda : «Demain il nous faut accepter l'invitation de Che Mo-nang 釋摩男 (Śākya Mahānāman)[1]. Vous sonnerez le gong, réunirez l'assemblée, et on déploiera les facultés surnaturelles [pour aller à travers les airs, comme il sied à des Arhat].» Au moment de la distribution des chö-lo 舍羅 (śalākā), le doyen d'ordination Kiun-t'eou 君頭 (Kuṇḍo[padhāniya]) n'avait pas encore obtenu les facultés surnaturelles. Apprenant qu'on faisait la distribution des fiches, il s'excusa sur sa propre humilité, puisqu'il n'avait pas encore obtenu les facultés surnaturelles; il considéra que ce n'était que par son corps matériel qu'il siégeait à la tête de l'assemblée; il était comme le vieux renard dans la montagne d'or. Devait-il avancer ou reculer? C'était sa préoccupation. S'il désirait franchement recevoir la fiche, il n'était pas dans la catégorie de ceux qui ont les facultés surnaturelles; s'il désirait

[1] Il y a là probablement une erreur; on attend le nom de Sumāgadhā.

franchement ne pas la recevoir, il était pourtant le doyen; même un śrāmaṇera de huit ans pouvait obtenir les facultés surnaturelles; mais lui, après plusieurs années accumulées de mérites, il n'avait rien gagné. Il s'arrêta à cette solution : «A quoi bon prolonger cette émotion poignante? Entre le moment de recevoir la fiche et le moment de la rendre, que soudain mes écoulements (āśrava) prennent fin! Si c'est à tort que j'aurai reçu la fiche, puissé-je ne pas recevoir un corps d'homme pendant un nombre d'existences égal au nombre des pores du corps qui est de 90 myriades! Si c'est à juste titre que je l'aurai reçue, puissé-je obtenir aussitôt l'attestation (sākṣātkāra) par suppression de mes écoulements!» Par ce moyen, le doyen put avoir une attestation évidente.

L'histoire de Kuṇḍopadhānīya et celle de Piṇḍola présentent, au moins dans quelques-unes de leurs rédactions, deux traits analogues. Dans le récit du *Fen pie kong tō louen*, c'est à propos de l'invitation adressée au clergé par la fille d'Anāthapiṇḍaka, Sumāgadhā, que Kuṇḍopadhānīya manifeste son miracle; c'est à la même occasion que Piṇḍola, dans le récit de l'*Aśokāvadāna*, accomplit également son miracle. Dans le récit du *Fen pie kong tō louen*, c'est en allongeant prodigieusement son bras que Kuṇḍopadhānīya réalise son miracle; c'est le même procédé qu'emploie Piṇḍola dans le récit du *Vinaya des Sarvāstivādin* (et Daśabala Kāśyapa, qui remplace Piṇḍola dans le récit du *Vinaya des Mūla Sarvāstivādin*, opère de la même manière). Il semble que les deux légendes tendent à converger dans leur forme tardive; il n'est guère douteux que la plus ancienne tradition sur Piṇḍola le rattachait, non pas à Sumāgadhā, mais à Jyotiṣka. L'association de Piṇḍola et de Kuṇḍopadhānīya, dans le groupe des Quatre Arhat gardiens de la Loi, n'est donc pas un pur effet du hasard; elle répond à des analogies légères, mais réelles.

La *Śāriputraparipṛcchā* a donc choisi pour les grouper quatre

notabilités du clergé primitif; mais il faut observer que, dans leur histoire, rien ne les réunissait personnellement les uns aux autres. On a voulu donner à la Loi la protection de quatre grands saints comme elle avait déjà dans l'ordre céleste la protection des quatre Grands Rois qui président respectivement aux quatre points de l'espace. Le système des Seize Arhat est manifestement en germe dans cette première organisation; contre l'esprit de la doctrine primitive, des saints éminents sont soustraits au Nirvāṇa pour assurer la durée de la Loi à travers le temps et l'espace. Leur activité doit se prolonger jusqu'à l'arrivée de Maitreya; du Bouddha du passé au Bouddha du futur, ils garantissent la continuité de la religion. Le système remonte en dernière analyse à cet esprit messianique qui s'affirme dans le développement du rôle de Maitreya et qui a graduellement transformé jusqu'au fond le bouddhisme primitif[1].

Un texte traduit en chinois un peu plus tard que le précédent, mais en tous cas avant le milieu du v° siècle, donne déjà le chiffre de seize grands Arhat. C'est le *Mahāyānāvatāraka śāstra* (Nanj., 1243; Tōk., XIX, 2), traduit par Tao-t'ai, au temps des Pe Leang (397-439). L'original ne peut pas être beaucoup plus ancien; il cite en effet le *Mahāyānasūtrālaṃkāra* d'Asaṅga, qu'il attribue déjà, comme fait la légende, à Maitreya[2]. Quelle que soit la date qu'on attribue à Asaṅga, on ne peut pas la faire remonter sensiblement plus haut que le ɪv-v° siècle de l'ère chrétienne. D'autre part, l'attribution de la traduction à Tao-t'ai nous est attestée dès l'époque des Souei (fin du vɪ° et début du vɪɪ° siècle) par Fa-king dans son *Tchong king mou lou* (Tōk., XXXVIII, 1, 111ᵃ, col. 6). Tao-t'ai était aussi

[1] Cf. l'analyse donnée par Péri du *Miroku jōdo ron*, de Matsumoto, dans *B. É. F. E.-O.*, XI, 439-458.

[2] Sur l'auteur du *Mahāyānāvatāra*, voir Péri, *B. É. F. E.-O.*, XI, 348-355.

l'auteur d'une autre traduction, celle du *Mahāpuruṣa śāstra* (*Ta tchang fou louen*, Nanj., 1242). Tao-t'ai n'a pas eu les honneurs d'une notice particulière dans les Biographies du *Kao seng tchouan*; il n'y est mentionné qu'à propos du moine Buddhavarman (chap. 3; Tôk., XXXV, 2, 14ᵃ); Chinois d'origine, il avait voyagé à l'ouest du Ts'ong ling (Pamir), et rapporté un manuscrit de la *Vibhāṣā* qu'il traduisit en 437 avec la collaboration du moine indien Buddhavarman (cf. Nanj., App. II, 71). Le *Mahāyānāvatāra* est, comme son nom l'indique, un ouvrage du Grand Véhicule, tandis que la *Śāriputraparipṛcchā* est un texte du Petit Véhicule. La divergence entre ces deux textes, dont l'un compte quatre grands Arhat, tandis que l'autre en admet seize, peut donc être une affaire d'école plutôt que de temps. Pour établir l'orthodoxie du Grand Véhicule, l'auteur du *Mahāyānāvatāra* raisonne ainsi : «Si on dit que [le Mahāyāna] est véritablement la parole de Māra, le Bodhisattva Maitreya doit barrer la route à ceux qui parlent ainsi. Il y a les seize grands śrāvaka, à savoir le vénérable Piṇḍola, le vénérable Rāhula, etc., qui sont répartis entre les divers continents. — Dans d'autres livres sacrés, il est dit aussi qu'il y a 99 centaines de mille de grands Arhat. — Tous, en présence du Bouddha, prennent leur fiche (c'est-à-dire reçoivent leur mandat), gardent la Loi, et prolongent leur existence dans le monde. Dans l'île du Fou-p'o-t'i de l'Est 弗婆提 (Pūrvavidehadvipa), dans l'île du Blé 麥渚 (Apara Godhanaᵒ), dans l'île du Millet 粟渚 (Priyaṅguᵒ), dans l'île du Lion 師子渚 (Siṁhaᵒ), dans l'île de Yen-feou 閻浮渚 (Jambūᵒ), dans l'île du Grand Yen-feou 大閻浮渚 (Mahājambūᵒ), dans le séjour de Pa-t'i-li-k'ia 跋提梨伽處 (Bhadrika), dans le Ki-pin 罽賓 (Kaśmira) et ainsi de suite jusqu'au grand lac A-neou 阿耨 (Anavatapta), ces saints personnages résident tous en ces lieux, et ils y protègent la Loi du Bouddha. Si on dit que le Mahāyāna est parole de Māra, alors c'est un grand dommage

apporté à la Loi du Bouddha et tous ces saints personnages devront entièrement y faire obstacle.»

Nous n'avons pas seulement ici un groupe d'Arhat expressément limité au nombre de seize; mais les traits essentiels de la liste définitive sont déjà constitués. Piṇḍola occupe le premier rang que Nandimitra lui assigne aussi, et qu'il gardera désormais, tout au moins dans la tradition chinoise [la classification tibétaine le relègue au douzième rang]. Rāhula, qui est le seul désigné par son nom en plus de Piṇḍola, figure aussi dans la liste de Nandimitra où il occupe le onzième rang. La répartition géographique, d'autre part, sans être aussi complète que chez Nandimitra, est déjà liée étroitement au système des Seize Arhat et elle présente en outre un grand nombre d'éléments qui se retrouvent dans la *Relation sur la Durée de la Loi.* Quatre des continents de la cosmologie bouddhique figurent de part et d'autre : le Pūrva Videha, l'Apara Godhana, le Jambudvīpa et le Priyaṅgu; les trois premiers correspondent à trois des directions cardinales, l'Est, l'Ouest et le Sud. Enfin, à côté de cette géographie fabuleuse, la géographie réelle touche la terre avec le Ki-pin, autrement dit «le Cachemire»; le même pays, sous la transcription Kia-che-mi-lo, figure aussi dans la liste de Nandimitra. A vrai dire cette liste mentionne encore d'autres localités réelles, le Gṛdhrakūṭa, le mont Vipulapārśva. Mais, tandis que la biographie traditionnelle du Bouddha sanctifiait ces deux montagnes, elle ignorait le Cachemire. On est donc bien en droit de se demander si la place qui lui est attribuée dans le *Mahāyānāvatāra* et chez Nandimitra ne signifie pas que le Cachemire est le berceau de la doctrine. Cette hypothèse semble corroborée par un passage du *Lien houa mien king* (Nanj., 465; Tōk., XI, 10), sorte d'apocalypse traduite en 584 par Narendrayaśas; dans cette prédiction sur les destinées du bol du Bouddha, l'auteur célèbre le Cachemire; parmi les traits de ce panégyrique, il signale que «Bharadvāja Piṇḍola (*sic*)

et les autres se plaisent tous à demeurer dans ce royaume de Ki-pin » (p. 112, col. 19-20).

III. PIṆḌOLA BHARADVĀJA.

Parmi tous les Arhat qui figurent dans les diverses listes, Piṇḍola Bharadvāja est le seul qui ait obtenu les honneurs d'un culte personnel. Il n'est pas impossible de suivre le développement de ce culte en Chine, en remontant peut-être jusqu'à l'époque de son introduction. Vers le milieu du VIIe siècle, Tao-che consacre à Piṇḍola, désigné comme « le saint moine » par excellence, un long article qu'il incorpore d'abord dans le *Tchou king yao tsi*, chap. 5 (Nanj., 1474; Tōk., XXXVI, 1 35b-36b) compilé entre 656 et 660, et qu'il reproduit intégralement dans le *Fa yuan tchou lin*, chap. 42 (Nanj. 1482; Tōk., XXXVI, 7, 80a-81a) compilé en 668. Nous commencerons par traduire cette notice qui donne des textes et des documents intéressants. Tao-che cite successivement le *Livre de l'Invitation à Piṇḍola*, l'*Avadāna du roi Aśoka*, et le *Vinaya des Dharmagupta*. Nous aurons nous-mêmes à étudier ultérieurement chacun de ces textes à part. Quant aux données historiques sur le culte de Piṇḍola en Chine, elles se résument en deux faits essentiels. La première image de Piṇḍola date des années 465-471; l'empereur de la dynastie Leang recourt à l'intervention de Piṇḍola en 490.

« A partir du moment où le grand Illuminé fut entré dans le Nirvāṇa et où la Loi eut été remise aux Saints, les Révélateurs [Bodhisattva] et les Arhat guidèrent et exaltèrent la religion de la période finale[1]. Tous ils firent voler la transformation sur la multitude des temples; et selon les rencontres, ils dirigèrent et attirèrent [les conversions]. Quand on diffère

[1] Cf. *supra*, p. 194, n.

IMPRIMERIE NATIONALE.

par l'émotion[1], on peut, tout en étant dans la même chambre, être distants l'un de l'autre comme le ciel l'est de la terre; si la correspondance est la même, alors, tout en étant dans des pays différents, on se trouve comme face à face. Sous les Song, à la fin de la période t'ai-che 泰始 465-471, Fa-yuan 法願, moine du temple Tcheng-cheng 正勝, et Fa-king 法鏡, moine du temple Tcheng-hi 正喜, pour la première fois représentèrent en image le Saint Moine. Son siège distinct fut montré et fixé. Puis, lorsqu'on arrive au début de la dynastie des T'ang[2], [le Saint Moine] fit descendre un grand nombre de prodiges merveilleux. Parfois c'étaient des traces de pieds qui apparaissaient et qui étaient à demi visibles dans les entre-colonnements; parfois la trace laissée par le bâton du pèlerin frappant le sol se marquait en creux sur le sol uni. C'est pourquoi l'empereur de la dynastie des Leang[2] qui en avait été informé se répandit en éloges et se réjouit; d'un cœur respectueux, il leva la tête avec admiration. Les familles et le royaume furent excellemment émus et trouvèrent nécessaire d'introduire ce culte parmi les offrandes maigres. La 8e année yong-ming (490), l'empereur fut mal portant; même si Ho et Ts'io[3] lui avaient offert leurs recettes, il aurait encore été mal à l'aise sur sa couche. D'un cœur pur il formula un vœu et confia sa destinée au Saint Moine. Il ordonna que dans la salle Yen-tch'ang 延昌 on adressât pendant sept jours des prières, qu'on fît des offrandes de nourriture aux divers Bouddhas ainsi qu'à la multitude des saints et des sages. La chambre du jeûne était magnifique; pas le moindre grain de poussière

(1) Le *Tchou king yao tsi* substitue à la leçon *kan* 感 «émotion» le mot 見 «vue» avec la variante 機 «mécanisme».

(2) Dans les deux cas, il faut sans doute lire Ts'i. Cf. *infra*, p. 220-221, n.

(3) Le médecin Ho 醫和 est mentionné dans le *Tso tchouan;* le comte de Ts'in 秦伯 l'envoya au marquis de Tsin 晋侯. Quant à Pien Ts'io 扁鵲, dont la biographie se trouve au chapitre CV des *Mémoires historiques* de Sseu-ma Ts'ien, il vivait au ve siècle avant notre ère.

n'y remuait. Vers la fin des sept jours, le rite fut efficace et il y eut une réponse surnaturelle. Il y eut en effet un parfum céleste et une émanation merveilleuse qui remplirent les narines et pénétrèrent jusqu'au cœur; comme un reflet ils recouvrirent le brûle-parfums sans qu'il y eût d'ailleurs rien pour parfumer. En outre, des ombres de pas et des traces de souliers remplissaient toute la salle. Le bruit pur et pénétrant du bâton de métal secoué passait en dehors des fenêtres. Ceux qui virent les traces et qui sentirent le parfum, d'une manière respectueuse leur âme fut saisie de crainte. En ce temps il y eut plus de dix personnes, parmi lesquelles Siu Kouang-hien, qui toutes ensemble virent et sentirent; elles se rendirent auprès du trône et ensemble annoncèrent ce qui s'était passé. A ce moment, quoique le banquet religieux fût terminé, les mets offerts par l'empereur se trouvèrent heureusement renouvelés; c'est pourquoi toute la cour ajouta une foi absolue à la preuve claire et à l'exaucement divin. Plus tard, quelques religieux et laïcs, parmi lesquels se trouvaient Siu Kouang-hien et les autres, instituèrent des banquets de jeûne pour s'acquitter des prières, et en toute occasion ils obtinrent des prodiges manifestes. Les cas où le saint homme a été touché ne peuvent être tous rapportés. Par exemple, autrefois il y eut le maître de maison Chou-t'i-k'ia 樹提伽 (Jyotiṣka) qui fit un vase en santal, le plaça dans une résille et le suspendit au sommet d'un haut poteau d'ivoire. Il avait prononcé cette parole : « Si un sramane ou un brahmane, sans se servir d'échelle ou de bâton, peut le prendre, je le lui donnerai. » Les divers hérétiques l'ayant appris voulurent faire montre de leurs pouvoirs magiques; mais incapables de le faire, ils s'en allèrent en branlant la tête. Piṇḍola, ayant appris ce qui en était, demanda à Maudgalyāyana si c'était vrai. Maudgalyāyana lui répondit : « C'est vrai; vous êtes le premier pour le rugissement-du-lion; allez donc le prendre » Quant à Maudgalyāyana lui-même, il res-

pectait les prescriptions du Bouddha et il ne voulut pas le prendre. Piṇḍola se rendit aussitôt dans la demeure (de Jyotiṣka) et entra en contemplation. Alors de dessus son siège il étendit la main et prit le bol. D'après le *Vinaya des Quatre Sections*, il était assis alors sur une roche carrée qui était extrêmement grande en long et en large; à la suite de son corps elle s'envola dans les airs. Après qu'il eût pris le bol, elle s'en retourna. Le Bouddha ayant appris cela adressa des reproches à Piṇḍola en disant : «Comment se fait-il qu'un bhikṣu, en vue [de prendre] le bol d'un hérétique, manifeste ses pouvoirs de pénétration surnaturels en présence de gens qui n'ont pas encore reçu les Défenses? A partir de maintenant jusqu'à la fin de votre existence corporelle, je vous bannis. Vous ne pourrez plus habiter dans le Jambudvipa. Alors Piṇḍola, pour se conformer à l'ordre que lui avait donné le Bouddha, se rendit dans le Kiu-ye-ni occidental (Apara Godāniya). Il enseigna et convertit les quatre classes (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) et répandit la loi bouddhique. Les disciples des quatre parties du Jambudvipa qui auraient voulu voir Piṇḍola en informèrent le Bouddha. Le Bouddha l'autorisa à revenir sur son siège [en cas d'invitation]. Pour avoir manifesté ses facultés surnaturelles, il ne l'autorisa pas à entrer dans le Nirvāṇa; mais il lui ordonna d'être un champ de bonheur (puṇyakṣetra) pour les quatre classes des dernières générations. Et lui-même (Piṇḍola) prit de son côté l'engagement que toutes les fois où dans les trois parties du monde on l'inviterait, il accourrait aussitôt.

En outre, le *Sūtra du roi A-yu* 阿育王經 (*Aśokāvadāna*) dit : «Le bhikṣu Hai-yi 海意 (Samudra) sortant de la marmite s'est élevé dans les airs, et en faveur du roi a prononcé ces vers[1] :

«Votre corps est comme celui d'un homme; mais par votre

(1) *Aśokāvad.*, dans *Divyāv.*, XXVI, p. 379, l. 1-8; *A-yu wang king*, chap. I, Tok., XXIV, 10, p. 32ᵃ, col. 4-5 (traduction très voisine de notre texte);

puissance magique vous dépassez la force d'un homme; il vous faut m'en informer pour que, connaissant votre puissance magique, je me fasse votre disciple.»

Le roi forma le projet d'inviter les moines des quatre régions de l'espace et prononça ces vers[1] :

«Tout ce qu'il y a d'Arhat, tous doivent venir pour me diriger et m'accueillir; j'invite les Arhat à venir tous en ce lieu.»

C'est pourquoi dans le *Livre de l'Invitation à Piṇḍola* 請賓頭盧經, il est dit : . . . (L'auteur reproduit le texte entier de l'opuscule que nous traduisons *infra*, p. 216-220.)

L'explication dit : «Maintenant on voit que chez les gens où on pratique le jeûne (uposatha), la plupart du temps on ne se conforme pas à la règle. On organise simplement les choses chacun d'après ses idées personnelles. Les gens ordinaires ne prennent aucun souci, quels qu'ils soient, du Bouddha et du Saint Moine. D'après ce qui a été dit dans le texte précédent, le bienfaiteur (dānapati) doit d'abord à l'avance balayer et arroser la salle du Bouddha et installer la place où s'assiéra le Saint Moine. Il purifie son corps par l'ablution et le bain; il brûle des parfums de première qualité; il suspend des soies, des oriflammes, des dais; il répand toutes sortes de fleurs diverses; en main il tient un brûle-parfums; avec une parfaite sincérité il adore et il vénère. Il invite les trois Joyaux puis, en la personne du Saint Moine, tous les Saints du monde de

A-yu wang tchouan, chap. I, Tök., *ibid.*, p. 3[b], col. 16-17. — Le texte du vers tel qu'il est donné par le *Fa yuan tchou lin* est manifestement altéré; au second membre il faut lire, d'accord avec l'*A-yu wang tchouan* et l'original, 神力 au lieu de 汝力, et, au dernier membre, il faut lire 作弟子 au lieu de 作神力.

(1) *Divyāv.*, XXVII, p. 399, l. 3-6; *A-yu wang king*, chap. III; *ibid.*, 36[b], col. 20 (la traduction est identique à celle du *Fa yuan tchou lin* qui la lui emprunte); *A-yu wang tchouan*, chap. II; *ibid.*, p. 6[b], col. 17. — C'est à la suite de cet appel que Piṇḍola apparaît devant Aśoka; ainsi s'explique cette citation.

la Loi dans les dix régions sont généralement invités aussi. Il accepte l'invitation du disciple, et sa sainte personne condescend à venir visiter la maison du bienfaiteur. Le bienfaiteur et toute sa famille, grands et petits, s'unissent dans le même respect et la même sincérité. Pendant les sept jours qui précèdent, ils ont ces sentiments sérieux. Si le bienfaiteur est un homme pauvre, qui n'a ni bons parfums, ni belles fleurs, ni même un endroit où installer, il lui faut cependant aviser d'après les circonstances. Avant que les moines aient pris place, on commence par installer dans l'endroit le meilleur un siège du Bouddha; on balaie et on arrose suivant la règle. Dans l'endroit le meilleur après celui-ci, on installe le siège du Saint Moine; on dispose des objets moëlleux qui sont neufs, blancs et propres. On les recouvre d'une pièce d'ouate. Si le bienfaiteur a des sentiments graves, l'acte est efficace. Après qu'on a fini de manger, si on observe comme l'empreinte laissée par un homme qui s'est assis, on sait alors que le Corps de Rétribution (saṁbhoga kāya) est venu; s'il n'y a pas de marque apparente, c'est seulement le Corps de Transformation (Nirmāṇa kāya) qui est venu. S'il s'est produit une négligence, ni le Corps de Rétribution ni le Corps de Transformation ne viennent. Sur ce siège on ne doit pas placer de soies de sortes diverses peintes en couleurs variées, de l'or, de l'argent, des ornements divers, ou des fleurs éparses. Quoiqu'il s'agisse d'un Arhat, cependant il est sur le même pied qu'un moine ordinaire; lui aussi, il est astreint aux 250 prescriptions du Prātimokṣa. C'est pourquoi il ne peut pas recevoir des objets tels que soies diverses, or, argent, etc. Quand il s'agit d'un Bouddha, d'un Bodhisattva, ou d'un personnage du Grand Véhicule, comme ceux-ci ne sont pas astreints aux conditions caractéristiques des moines entrés en religion, ils peuvent recevoir des offrandes de toutes sortes. Le siège qui doit recevoir le Saint Moine avec les mets offerts ne doit pas d'ailleurs dépasser une hauteur de un pied

et six pouces; on l'installe dans un endroit élevé. Une hauteur inférieure à un pied six pouces ou un siège de religieux conforme à la règle peuvent aussi être employés[1]. On ne doit pas non plus faire une image modelée du Saint Moine et la placer sur le siège. Si le Corps de Rétribution venait lui-même, comment pourrait-il écarter cette image modelée pour s'asseoir? On ne doit pas non plus dans le temple prendre un ustensile d'un moine à résidence permanente (**āvāsika**) pour y placer de la nourriture; il serait à craindre que, si le Corps de Rétribution vient, il ne puisse pas toucher l'ustensile pur d'un moine pour manger. Si on fait l'offrande en se servant soit d'un bol à aumône (**pātra**), soit d'un plateau ou d'un vase laïques, on peut alors communiquer aussi bien avec le Corps de Transformation qu'avec le Corps de Rétribution. Et c'est ce qui est le plus conforme à la règle. Si on a de l'argent pour le Saint Moine, on le fera passer à l'usage du Saint Moine. On s'en servira pour acheter[2] des bols, des cuillers, des bâtonnets, des tasses de cuivre, des essuie-mains; puis on achètera un ustensile, plateau ou vase, de première qualité, au dos duquel on écrira quelques mots en rouge[3] en guise de rappel. Les autres personnes ne pourront pas s'en servir inconsidérément pour les repas ordinaires qui ont lieu dans les familles aux divers moments de la journée. Le matin et à midi, au grand repas, toujours on fait l'offrande au Bouddha et au Moine; n'est-ce pas là une bonne chose? Si on a encore de l'argent de reste, on se procure par achat un lit à la Hou

[1] Le siège d'un religieux est haut de huit pouces. *Prātimokṣa* pali, pācitt. 87; *Sarvāstiv.* (éd. Finot), pātay. 85. Le pied chinois étant de dix pouces, la hauteur maxima du siège de Piṇḍola est le double de la hauteur que doit avoir le siège d'un moine ordinaire.

[2] Corr. 買 en 買 comme lit le *Tchou king yao tsi*, XXXVI, 1, p. 36ᵃ, col. 16.

[3] Le mot 朱 «rouge» et le mot 字 «caractère» manquent au *Tchou king yao tsi*, loc. laud.

et une nappe pour le repas[1]. Après le repas, les pois pour le bain[2] étant bien lavés, on les place sur le lit à la Hou et on les recouvre avec une étoffe huilée. Aux divers moments de la journée, si on agit ainsi, on manifeste son culte pour les Trois Joyaux, et si d'un cœur constant on ne s'en détache pas, on obtient un grand mérite. Si on a obtenu encore plus d'argent, suivant la méthode des temples des pays d'Occident, dans la maison d'un laïc, en un lieu supérieur, vide et pur, on édifie une salle d'habitation pour le Saint Moine. Selon la saison, en hiver et en été, on y place des objets en offrande. Si on est en été, aux divers moments de la journée, on étale dans la salle des nattes excellentes et pures, une tunique sans doublure pour le corps; on dispose un bassin de cuivre, une aiguière de cuivre, des pois pour le bain et un linge propre. Un peu avant midi, on offre en même temps (des boissons et) des aliments. Pendant la nuit on allume des lampes et on brûle des parfums, de toutes les forces de son cœur on fait des offrandes conformément à la Loi. Quand arrive le froid de l'hiver, on place des couvertures, des manteaux épais, des tapis, des coussins, du charbon de bois, de l'eau chaude, des lampes brillantes, et on fait des offrandes de saison. S'il y a un excédent d'argent pour le Saint Moine, on ne devra pas l'affecter aux usages d'autres moines ni même à celui des moines à résidence permanente. On ne pourra pas non plus l'affecter au Bouddha ni à la Loi. Et on ne doit pas non plus en faire des images des autres Saints Moines. Souvent, [en effet], on voit des gens qui, ayant demandé de l'argent pour le Saint Moine, représentent par la peinture l'image du Bouddha et sur les quatre parois dessinent les Saints Moines Kāśyapa et Ananda. Or

(1) Nous adoptons le texte du *Tchou king yao tsi* tel que le donnent les éditions chinoises; nous lisons 食 簞 au lieu de 油 單 qui est la leçon du *Fa yuan tchou lin*.

(2) Cf. *infra*, p. 217, n. 1.

l'Arhat Piṇḍola, le saint homme, est actuellement présent dans le monde, et n'est pas entré dans le Nirvāṇa. Puisqu'on ne peut pas, lorsqu'il s'agit d'un saint moine, lui donner des ordres pour qu'il vienne ou qu'il reste, comment serait-il admissible que par un virement on affecte inconsidérément à un autre usage [l'argent qui lui était destiné]? Si pareille affectation a été faite, on doit absolument rembourser la somme au double. Si on ne fait pas ce remboursement, on est coupable. C'est pourquoi le *Sseu fen liu* (*Dharmagupta Vinaya*) dit : «Ce qui est permis ici ne doit pas aller là; sinon on est coupable.» [Glose : «C'est comme le cas d'un bien personnel qu'un autre, sans s'informer s'il vous appartient en propre ou appartient à d'autres, prendrait à la légère pour l'affecter à quelque usage particulier. Serait-ce admissible?»]

Le commentaire ci-dessus a été écrit en suivant partout le texte du Sūtra et du Vinaya; on ne peut se dispenser de le mettre en pratique. Ce qui est propriété des Trois Joyaux est important, on ne saurait y pratiquer des virements. Car il serait à craindre que, à la suite d'un écart pas plus grand qu'un poil, on en arrive à s'éloigner de mille *li*. Les paroles véridiques ne tombent pas en déchéance; qu'on les suive en s'observant soi-même. Ainsi, au temps de l'empereur Wou (502-549) de la dynastie des Leang, les religieux de haute vertu et les lettrés éminents de la Chine, ayant invité le maître des Trois Recueils des contrées d'Occident, compilèrent ce qui avait trait au culte du Saint Moine et en firent une traduction en cinq chapitres. Le commentaire précédent est entièrement d'accord avec ce livre.»

Le soin minutieux avec lequel le compilateur du *Fa yuan tchou lin* règle les détails du culte de Piṇḍola montre l'importance qu'on y attachait dans la seconde moitié du VII[e] siècle. Un autre témoignage contemporain du *Fa yuan tchou lin* con-

firme cette impression. Le savant Tao-siuan (Nanj., App. III, 21), le fondateur de l'école du Vinaya en Chine, également familier avec les choses de l'Inde et celles de la Chine, se réfère incidemment au culte de Piṇḍola pour prouver que les êtres surnaturels descendent volontiers sur la terre, et particulièrement en réponse aux invitations des hommes. L'ouvrage auquel nous empruntons cette citation est le *Tao-siuan liu che kan t'ong lou*, composé en 664 (il est conservé seulement dans la collection de Corée; Tōk., XXXVII, 7, 64[b]; et par suite manque au Catalogue de Nanjio). Tao-siuan rappelle que l'empereur Hiao-wen (471-499) de la dynastie des Wei vit sur le Wou-t'ai chan des traces miraculeuses d'hommes et de chevaux imprimées sur la pierre. Comment s'en étonner, s'écrie Tao-siuan, puisqu'il y a partout «des hommes saints qui président à la loi bouddhique? En tout lieu il y en a. Quand les hommes disposent pour eux des offrandes, ils doivent nécessairement les inviter par avance. Sept jours à l'avance, dans une chambre retirée, on dispose un autel et un siège; on brûle des parfums par rangées séparées; on ferme la porte et on implore. On ne manque jamais d'être exaucé. Le moment venu, (les saints) arrivent; mais un saint est toujours difficile à reconnaître. S'il n'en était pas ainsi, le trop grand nombre des invitations ferait qu'ils viendraient rarement assister aux repas[1]. Présentement, il y a des gens qui font une image du saint moine Pin-t'eou-lou (Piṇḍola), qui la dressent dans une salle et lui font des offrandes. C'est là aussi une manière de faire. Mais alors il faut, dans une autre place, devant un siège vide, disposer une tasse et un bol. Quand est arrivé le moment du repas des moines, on invite quelque grand religieux à recevoir par substitution (les offrandes). On ne doit pas faire ce dispo-

[1] Tout le passage sur Piṇḍola, à partir d'ici jusqu'au signe *, est reproduit par le *Fan yi ming yi tsi*, chap. 1, p. 26[b], s. v. Pin-t'eou-lou.

sitif avec une écuelle ou des bâtonnets[1] de moine, car un saint, si éminent qu'il soit, ne doit jamais toucher aux ustensiles dont les religieux se servent pour manger. Quand[2] il s'agit d'un laïc, on prend le dispositif laïque*. Si on n'a pas préparé par avance la chambre retirée et le reste, on ne peut plus qu'inviter[3] tous les autres saints (sauf Piṇḍola), et dans leur nombre il s'en trouvera peut-être pour descendre et venir. Dans les trois Indes[4], la méthode d'offrande est la même. Suivant les causes particulières (des donateurs), les uns ou les autres (des saints), répondent à l'appel, mais ce Piṇḍola est difficile à rencontrer, ne fût-ce qu'une fois ».

Bien avant Tao-siuan et Tao-che, la Chine possédait des rituels qui réglaient le cérémonial de l'invitation à adresser soit à Piṇḍola, soit à d'autres Arhat. Le plus ancien catalogue de la collection bouddhique qui nous soit parvenu intégralement, le *Tch'ou san tsang ki*, composé par Seng-yeou vers l'an 520, mentionne (Tōk., XXXVIII, 1, p. 10^b, col. 3) un texte de la *Prière pour inviter le Saint Moine au bain* 請聖僧浴文 en un chapitre; la traduction était due à Saṁghavarman (Nanj., App. II, 80) et datait par conséquent de l'an 434; mais elle était déjà perdue au début du VIe siècle comme l'indique Seng-yeou. Le même catalogue (*ibid.*, p. 18^b, col. 19) cite encore :

(1) Le texte porte p'an tcho (?) 槃櫡. Le second caractère n'est pas donné dans les lexiques, mais il est vraisemblablement l'équivalent du caractère 箸 « bâtonnet »; le *Fan yi ming yi tsi* substitue à ce caractère le mot 盂 qui signifie « grande tasse ». Quant au caractère 槃, il doit sans doute être considéré comme un substitut du caractère 盤 dans lequel l'élément 木 « bois » a été introduit pour indiquer la matière dont était faite l'écuelle.

(2) L'expression 至 de notre texte est remplacée dans le *Fan yi ming yi tsi* par les deux mots 若是.

(3) Nous supposons que, avant le mot 諸, le texte présentait le mot 請 qui a disparu par réduction haplographique.

(4) Tao-siuan exclut l'Inde du Nord où le bouddhisme était alors presque éteint (*op. laud.*, p. 63^a, col. 19).

l'*Invitation au bhikṣu Panthaka* 請般特比丘經 en un chapitre, qui manque aux collections chinoises actuellement connues. Enfin il cite (*ibid., ibid.*) la *Méthode d'Invitation à Piṇḍola* 請賓頭盧法 en un chapitre. La traduction en est due au religieux Houei-kien 慧簡 (Nanj., App. II, 84) qui traduisit vingt-cinq ouvrages sous le règne de l'empereur Hiao-wou des Song, entre 454 et 464 (*Nei tien lou*, chap. IV; Tōk., XXXVIII, 2, p. 67[b], col. antépén.). La biographie de ce personnage est entièrement inconnue; il n'a certainement rien de commun avec le Houei-kien de l'époque des Leang qui est cité dans le *Siu kao seng tchouan*, chap. XXV (Tōk., XXXV, 4, 12[a]) comme le héros d'une histoire démoniaque dénouée par une invocation à Avalokiteśvara. Le texte de la *Méthode de l'Invitation à Piṇḍola* s'est conservé dans le Tripiṭaka chinois (Nanj., 1348; Tōk., XXIV, 8, 43[a]). Tao-che en reproduit une grande partie (cf. *supra*, p. 209). Nous en donnons ici la traduction intégrale.

MÉTHODE D'INVITATION À PIṆḌOLA.

Dans les royaumes de l'Inde, si les upāsaka, rois ou notables, organisent des assemblées de toutes sortes, ils invitent toujours l'Arhat Pin-t'eou-lou P'o-lo-to-che. 賓頭盧頗羅墮誓 (Piṇḍola Bharadvāja). Pin-t'eou-lou est un surnom; P'o-lo-to-che est un nom de famille. Parce que cet homme avait manifesté ses facultés surnaturelles au notable Chou-t'i 樹提 (Jyotiṣ[ka]), le Bouddha l'exclut et ne l'autorisa pas à [entrer dans] le Nirvāṇa; il ordonna que [Piṇḍola] devînt un champ producteur de bonheur 福田 (puṇyakṣetra) pour les fidèles des quatre classes (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) dans les derniers temps de la Loi (cf. *supra*, p. 194, n.). Au moment où on fait l'invitation, dans un endroit pur, on brûle des parfums et on fait des prosternations; tourné vers la montagne Mo-li 摩梨 (Malaya?) de l'Inde, on invoque son

nom de tout cœur en disant : « Homme de grande vertu, (bhadanta) Piṇḍola Bharadvāja, vous avez reçu du Bouddha l'ordre d'être un champ producteur de bonheur pour les hommes des derniers temps de la Loi. Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que vous mangiez en ce lieu. » Quand on construit une nouvelle maison, il faut aussi l'inviter en disant : « Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que dans cette demeure vous passiez la nuit sur le lit. » Quand on invite les religieux à se baigner, il faut aussi l'inviter en disant : « Nous désirons que vous acceptiez notre invitation et que vous vous baigniez en ce lieu. » Puis, avant le jour, on a préparé toutes les infusions parfumées et les eaux pures[1], les pois pour le bain et les branches de saule, les onguents parfumés; on tempère la chaleur[2], comme c'est la coutume de le faire pour le bain d'un homme; on ouvre la porte et on le prie d'entrer; après quoi on ferme la porte, comme on fait pour le bain d'un homme. Un moment après, la foule des religieux entre. Toutes les fois qu'on désire tenir une réunion de repas ou de bain, il est essentiel que tous les moines de l'invitation demandent de tout leur cœur à être délivrés, affranchis de doute et d'obscurité, à avoir la foi dans toute sa pureté; alors il peut se laisser fléchir.

Dans ces derniers temps, il y eut un maître de maison qui

(1) Au lieu de 淨, le *Tchou king yao tsi* (XXXVI, 1, 35[b], col. 18) et le *Fa yuan tchou lin* (XXXVI, 7, 80[b], col. 4) donnent 灰 qui signifie « cendre ». La cendre figure en effet parmi les sept choses nécessaires à la préparation du bain rituel dans le *Wen che king* 溫室經 cité par le *Tchou king yao tsi* (XXXVI, 1, 64[b], col. 12 et suiv.). Les sept choses sont : 1° du feu allumé 然火; 2° de l'eau pure 淨水; 3° des pois pour le bain 澡豆; 4° de la graisse de beurre 酥膏; 5° de la cendre pure 淳灰; 6° des branches de saule 楊枝; 7° un peignoir 內衣.

(2) Le caractère 曘 doit être considéré comme une fausse lecture provoquée par la forme 䁈 du caractère 暖, ce dernier caractère nous étant fourni dans le passage correspondant du *Fa yuan tchou lin* (XXXVI, 7, 80[b], col. 5) et du *Tchou king yao tsi* (XXXVI, 1, p. 35[b], col. 19).

avait entendu raconter que le Grand Arhat Piṇḍola avait reçu du Bouddha l'ordre d'être un champ producteur de bonheur pour les derniers temps de la Loi. Alors, suivant la règle, il disposa une grande assemblée, et de tout son cœur il invita Piṇḍola. Sous les tapis, il répandit partout des fleurs destinées à servir de preuve. Quand la grande assemblée eut fini de manger, on enleva les tapis, et les fleurs se trouvèrent toutes flétries. Le maître de maison en fut tout chagrin et se fit des reproches; il ne savait pas quelle était sa faute. Derechef il épuisa largement [ses ressources]. Ayant interrogé un maître de la Loi, il disposa de nouveau une grande assemblée. Comme précédemment les fleurs, toutes, de nouveau se flétrirent. Encore une fois il épuisa jusqu'au bout toutes les richesses de sa maison, en allant jusqu'à se ruiner, et refit une grande assemblée. Il en fut encore comme auparavant. Plein de chagrin et se faisant des reproches, il invita encore une fois plus de cent maîtres de la Loi en les priant de lui dire en quoi ses invitations étaient défectueuses; il confessa ses péchés et s'en repentit. Et alors pour la première fois[1] il s'adressa à un chang-tso (sthavira) qui était un vieillard. Prosterné des quatre membres, il se repentit de ses fautes. Le chang-tso lui dit : « A vos trois assemblées vous m'avez invité et chaque fois j'ai accepté votre invitation. Vous aviez posté un esclave, et à la porte je me suis vu arrêté. Considérant que j'étais vieux et que mes habits étaient déchirés, [l'esclave] pensa : « C'est là un cha-men (śramaṇa) lai-t'i[2] 賴提 (variante 瀨渧), qui a été expulsé; il ne convient pas que je le laisse avancer. » A cause de votre invitation, je voulus entrer de force; votre esclave me

[1] Nous adoptons, au lieu de 如 dans les éditions de Corée, la lecture 始 des trois autres éditions. Le *Tchou king yao tsi* lit aussi 如.

[2] Pour cette expression, cf. CHAVANNES, *Cinq cents Contes*, t. III, p. 305. Le mot *lai-t'i* est la transcription normale du sanscrit *raktikā* (vulg. *ratti*); la raktikā est le plus léger des poids en usage. L'expression pourrait donc signifier : « un moine d'une once », sans poids et sans valeur.

frappa avec un bâton; il me fendit la tête, et l'angle droit de mon front eut une plaie. Lors de la seconde réunion, je vins aussi, et derechef je ne fus pas admis à entrer. Je voulus encore une fois pénétrer de force. Il me frappa de nouveau sur la tête et le milieu de mon front eut une plaie. Lors de la troisième réunion, je vins encore, et comme précédemment je fus frappé à la tête; l'angle gauche de mon front eut une plaie. Tout cela, c'est vous en personne qui l'avez fait. Pourquoi donc vous affliger?» Après avoir ainsi parlé, il devint invisible. Le maître de maison comprit que c'était Piṇḍola. A partir de ce moment, quand les hommes font une cérémonie pour s'assurer le bonheur, jamais ils n'ont plus osé fermer la porte à personne; s'ils obtiennent la visite de Piṇḍola, les fleurs placées sous son siège ne se flétrissent pas.

Si on inaugure une habitation ou un lit, au moment où on désire inviter Piṇḍola, on doit toujours arroser le sol avec de l'eau parfumée, allumer des lampes avec de l'huile odorante; sur les nouveaux lits et les nouveaux coussins, on secoue du coton qu'on répand à la surface; on se sert d'une pièce de soie blanche pour recouvrir la ouate. La première nuit, suivant la règle, on invite [Piṇḍola]; puis on ferme la porte de la maison en ayant soin que personne ne jette de regard indiscret ou irrespectueux. Chaque fois qu'on fait cette cérémonie, tous croient de tout leur cœur que Piṇḍola viendra certainement. Quand on a une foi absolue et qu'on est en communication avec le surnaturel, il n'est rien qu'on n'obtienne. Quand Piṇḍola vient, alors sur les coussins l'empreinte d'une personne qui s'est couchée est visible; dans la chambre du bain, on voit à des traces qu'on s'est servi de l'eau du bain. Lorsqu'il accepte une invitation à une grande assemblée, ou sur des sièges supérieurs, ou sur des sièges du milieu, ou sur des sièges inférieurs il y a, visible, l'empreinte d'un religieux, selon le lieu [où il s'est assis]. Des gens ayant voulu rechercher d'où venait ce

prodige, ne purent jamais en trouver la cause. Après [le départ de Piṇḍola], ils virent qu'à l'endroit de ce siège les fleurs ne s'étaient pas flétries; alors ils surent ce qui en était. »

C'est donc vers le milieu du vᵉ siècle que nous voyons, avec l'opuscule perdu de Saṅghavarman et avec l'opuscule de Houei-kien, apparaître sous une forme définitivement constituée le rituel de l'invitation à Piṇḍola. C'est justement à la même époque que l'imagerie chinoise crée le type de Piṇḍola; au témoignage du *Fa yuan tchou lin* (XXXVI, 7, 80ᵃ; cf. *supra*, p. 206), « Fa-yuan, moine du temple Tcheng-cheng, et Fa-king, moine du temple Tcheng-hi, représentèrent pour la première fois en image le Saint Moine à la fin de la période t'ai-che (465-471) ». Les biographies de ces deux moines se trouvent dans le *Kao seng tchouan*, qu'elles terminent (chap. XIII); elles nous apprennent que Fa-yuan mourut en 500 dans sa 87ᵉ année, et que Fa-king, qui avait été son disciple, mourut dans la même année, à l'âge de 64 ans; mais elles ne nous apportent aucun détail qui se rattache à Piṇḍola et à son culte. Elles nous montrent toutefois que, comme Saṅghavarman et Houei-kien, Fa-yuan et Fa-king vivaient dans la région de Nankin, où dominaient les Song, et qui était reliée aux ports de l'Inde par un mouvement de navigation assez intense; témoin entre autres le voyage de Guṇavarman et l'épisode des nonnes de Ceylan, dont il a été déjà question (*supra*, p. 46). Nous sommes donc en droit de supposer que, selon toute vraisemblance, le culte de Piṇḍola est arrivé de l'Inde à la Chine par voie de mer, vers le milieu du vᵉ siècle. Le rite ne tarda pas à être admis dans le culte officiel; sous les Ts'i, qui succédèrent aux Song, la guérison miraculeuse de l'empereur Wou, obtenue par l'intercession du saint en 490, consacra définitivement la popularité de Piṇḍola [1].

(1) Tao-che, qui nous fournit cette information (cf. *supra*, p. 206), commet

Il semble que nous pouvons suivre en Chine les deux rites du bain et de l'offrande en l'honneur de Piṇḍola jusqu'à leur origine même; une tradition ancienne en rattache l'institution au souvenir de Tao-ngan (314-385). Tao-ngan (voir sa biographie dans le *Kao seng tchouan*, chap. v, *init.*) était natif de Fou-leou 扶柳, à soixante li au sud-ouest de Ki tcheou 冀州, dans la province de Tche-li; entre 335 et 349, il vint à Ye 鄴 (40 li au sud-ouest de la sous-préfecture de Lin-tchang, dépendant de la préfecture de Tchang-tö, province de Ho-nan), il y fut le disciple du moine sérindien Fo-t'ou-teng 佛圖澄; vraisemblablement originaire de Koutcha, qui avait été par deux fois étudier au Ki-pin (Cachemire); plus tard, nous le retrouvons à Siang-yang (province de Hou-pe) au moment où le roi des Ts'in Antérieurs s'empara de cette ville (379); il suivit le vainqueur à Tch'ang-ngan (Si-ngan fou) et y mourut en 385, dans sa soixante-douzième année. Ses œuvres, qui consistaient surtout en commentaires et en traités de discipline, sont toutes perdues. Le *Kao seng tchouan* (*loc. sup. laud.*) raconte deux prodiges qui le mirent en rapport avec Piṇḍola : « Tao-ngan, s'étant entièrement consacré à commenter les livres saints, craignit de n'être pas d'accord avec le sens. Il fit alors un vœu en disant : Si ce que j'ai dit n'est pas fort éloigné de la doctrine, je désire voir un prodige. Alors, en rêve, il vit un religieux Hou (*var.* Fan), qui avait la tête blanche et des poils de sourcils longs. Celui-ci dit à Tao-ngan : Le commentaire que vous avez fait des livres saints est tout à fait d'accord avec la doctrine. Moi, je ne puis pas entrer dans le Nirvāṇa et je

deux graves inadvertances dans la rédaction de ce passage. Après la mention des Song, il passe brusquement au début des T'ang, arrive ensuite aux Leang, pour aboutir à la période yong-ming qui appartient à la dynastie des Ts'i. Il est évident que la date précise de «la 8ᵉ année yong-ming» (490) est la seule donnée positive; le nom des T'ang et celui des Leang ont été manifestement introduits par erreur entre les Song et les Ts'i : il faut sans doute dans les deux passages rétablir le nom des Ts'i.

demeure dans les contrées de l'Occident; je vous aiderai à avoir une vaste pénétration, mais il faut que de temps à autre vous me présentiez de la nourriture. Plus tard, quand vint (404) la discipline des Dix Récitations (*Sarvāstivādi Vinaya*), (Houei-) yuan [un élève de Tao-ngan; cf. *Kao seng tchouan*, chap. VI, *init.*] sut que c'était Piṇḍola que son ho-chang [upādhyāya] avait vu en rêve. Alors on établit un siège pour lui offrir de la nourriture, et en tous lieux cela devint une règle... Tao-ngan fréquemment avec ses disciples Fa-yu et autres, en présence de Maitreya, avait exprimé le vœu de naître dans le ciel des Tuṣita; puis, la 21ᵉ année kien-yuan (385) des Ts'in, le 27ᵉ jour du 1ᵉʳ mois, il y eut soudain un moine étrange dont l'aspect était fort vulgaire qui vint loger dans le temple. Comme les chambres du temple étaient bondées, on le logea dans la salle d'explication. En ce moment, le wei-na (karmadāna) étant de service dans la salle principale, vit pendant la nuit ce moine qui entrait et sortait par l'ouverture de la fenêtre; promptement il en informa Tao-ngan; celui-ci se leva tout surpris et, suivant les rites, lui demanda quelle avait été son intention en venant. Le moine lui répondit : C'est pour vous révéler l'avenir que je suis venu. Tao-ngan dit : Mes fautes sont graves; comment pourrais-je être sauvé? L'autre lui répondit : Vous pouvez fort bien être sauvé; vous n'avez qu'à donner pendant quelques instants un bain au Saint Moine, et vos désirs seront certainement réalisés. Il lui montra entièrement la méthode du bain. Tao-ngan lui ayant demandé en quel lieu il irait dans son existence future, l'autre agita sa main dans l'espace; au nord-ouest du ciel, (Tao-ngan) vit aussitôt les nuages s'ouvrir, en sorte qu'il put contempler le Tuṣita avec ses merveilleuses récompenses. Ce même soir, plusieurs dizaines de personnes de la grande assemblée virent toutes aussi ce spectacle. Tao-ngan disposa ensuite tous les préparatifs du bain. Il aperçut un petit garçon extraordinaire

qui avec quelques dizaines de compagnons était entré dans le temple pour jouer et qui au bout d'un moment se mit dans le bain. C'était là, en effet, l'exaucement.»

Nous trouvons dans ces deux épisodes tous les traits essentiels du personnage de Piṇḍola; le «Saint Moine» (cheng seng), comme on l'appelle déjà par excellence, a la tête blanche, les sourcils pendants; tout comme un visiteur de passage, il réclame de la nourriture et un bain. Au témoignage exprès du *Kao seng tchouan*, Tao-ngan aurait été le premier à pratiquer ces deux rites; on les ignorait donc en Chine avant lui. Cette pratique attendait encore, pour être pleinement justifiée, une autorité canonique. Restait à savoir si elle était fondée sur le Vinaya; mais, à l'époque de Tao-ngan ce texte manquait encore. C'est seulement au v[e] siècle que les Vinaya de diverses écoles parvinrent en Chine; le Vinaya des Sarvāstivādin y fut apporté le premier par Kumārajīva, qui le traduisit avec Puṇyatara en 404; un an plus tard, le Vinaya des Dharmagupta était traduit par Buddhayaśas et Tchou Fo-nien; puis vint le Vinaya des Mahāsāṅghika traduit par Fa-hien et Buddhabhadra en 416, et le Vinaya des Mahīśāsaka traduit par Buddhajīva et Tchou Tao-chang en 423-424. Or, si trois de ces Vinaya rapportent le même épisode à propos de Piṇḍola, le Vinaya des Sarvāstivādin se trouve être le seul qui explique la présence prolongée de Piṇḍola dans le monde, en rappelant la sentence que le Bouddha avait prononcée contre lui pour l'exclure temporairement du Nirvāṇa. Dès lors la figure du Saint Moine, imprécise et vague jusque là, s'identifie avec la personnalité traditionnelle de Piṇḍola garantie par l'autorité du Vinaya.

Nous avons ainsi pu suivre en Chine, jusqu'à leurs débuts, les rites en l'honneur de Piṇḍola. Les documents d'origine indienne vont nous permettre de reconnaître les éléments antérieurs de la légende du Saint Moine.

La liste traditionnelle des primautés spéciales (cf. *supra*, p. 194), qui a été incorporée dans l'*Aṅguttara nikāya* pali et dans l'*Ekottara āgama* sanscrit (conservé dans sa version chinoise), classe Piṇḍola en tête de ceux qui ont le rugissement du lion (sīhanādikānaṁ aggo). Le rôle tenu par Piṇḍola dans les quatre grandes collections canoniques de sūtra (Āgama ou Nikāya) est loin d'être en rapport avec le rang qui lui est attribué ici. Jamais il n'y paraît dans une controverse victorieuse avec les hérétiques; ou plutôt il n'y paraît presque jamais. En dehors de la liste des primautés, l'*Aṅguttara* (et l'*Ekottara* correspondant) ne le mentionne pas une seule fois; le *Dīgha* (et le *Dīrgha*) l'ignore complètement, de même le *Majjhima* (et le *Madhyama*), qui connaît le nom de Piṇḍola, mais qui l'applique à un Pratyekabuddha du temps passé (III, 69); le sūtra correspondant de la collection sanscrite a été versé dans l'*Ekottara āgama* (version chinoise, Tōk., XII, 2, 56[b]; mais le nom de Piṇḍola ne se retrouve pas parmi les Pratyekabuddha qui y sont énumérés). Le *Saṁyutta* (et le *Saṁyukta*) seul contient un sūtra où Piṇḍola joue le premier rôle (*Saṁyutta*, IV, 110 = *Tsa A-han*, chap. 42; Tōk., XIII, 4, 46[b]-47[a]) : Udayana, le roi de Vatsa, vient trouver Piṇḍola au Ghositārāma, à Kauśāmbī, et lui demande pour quelle raison les bhikṣu les plus jeunes ont déjà une attitude si digne; Piṇḍola lui rapporte, en manière d'explication, des règles de conduite enseignées par le Bouddha lui-même.

Il n'est pas indifférent de constater que, dans ce sūtra, le seul sūtra des grandes collections où Piṇḍola paraisse, il est associé au roi Udayana. Udayana, le roi du pays de Vatsa, est resté longtemps populaire dans l'Inde; il est le héros d'innombrables récits; il est la figure centrale de la *Bṛhatkathā*, qui groupe tant de vieux contes et de vieilles légendes. Piṇḍola reparaît comme l'interlocuteur d'Udayana dans un sūtra particulier, dont l'original est perdu, mais qui nous est parvenu

dans une traduction chinoise due à Guṇabhadra (entre 435 et 443) : le *Pin-t'eou-lou t'ou-lo-chō wei yeou-t'o-yen wang chouo fa [yuan] king* 賓頭盧突羅闍爲優陀延王說法[緣]經 (Nanj., 1347; Tōk., XIV, 8, 76[b]-78[b]). Toute la première partie du sūtra, d'allure nettement littéraire, décrit successivement la ville de Kauśāmbī, le parc, le roi, le moine. En réponse à une question d'Udayana, Piṇḍola montre la vanité des grandeurs royales par une longue série de comparaisons. Piṇḍola est représenté comme le descendant d'une lignée de conseillers royaux 輔相 qui ont exercé de père en fils la fonction de kouo-che 國師. Le commentaire des *Theragāthā* palies (encore inédit, mais analysé par M[me] Rhys Davids : *Psalms of the Brethren*, p. 110) rapporte la même tradition, avec quelques détails intéressants : « Piṇḍola était né au temps du Bouddha comme le fils d'un chapelain[1] du roi Udena à Kosambi; on l'appela Bhāradvāja. Quand il eut appris les trois Veda et enseigné les hymnes avec grand succès à une école de jeunes brahmanes, il se dégoûta du métier; quittant ses élèves, il se rendit à Rājagaha. Voyant là les dons et les faveurs qui étaient accordés à la communauté de Bhagavat, il entra dans cet ordre. Il avait des habitudes de gloutonnerie; il en triompha par les méthodes du Maître et il apprit les six facultés surnaturelles. Il annonça alors devant Bhagavat qu'il était prêt à répondre aux questions de tout moine qui aurait un doute au sujet de la voie ou du fruit; c'était là son « rugis-

[1] L'équivalence de kouo-che et du sanscrit purohita, signalée par M. Pelliot (*T'oung Pao*, 1911, p. 671-676), se trouve confirmée par ce nouveau témoignage.

Le moine qui reçut le premier en Chine le titre de kouo-che n'est pas 法當 Fa-tang, comme l'écrit par erreur le *Bukkyō jiden* suivi par M. Pelliot, mais Fa-tch'ang 法常; sur ce moine, voir *Siu kao seng tchouan*, chap. 20 et *Dictionnaire biographique* (japonais) *des moines*, chap. 22. Le texte du *Che che yao lan* (I, p. 6[b]), que M. Pelliot n'avait pu connaître qu'indirectement donne bien la leçon Fa-tch'ang.

sement de lion ». Sur quoi Bhagavat déclara de lui : Le premier de mes disciples en fait de rugissement de lion est Piṇḍola Bhāradvāja. Piṇḍola reçut un jour la visite d'un de ses anciens amis, qui était brahmane et avaricieux. Le Thera lui persuada de faire une offrande qu'il se chargeait de transmettre à la Communauté. Mais parce que le brahmane croyait que le Thera était cupide et cherchait son avantage personnel, Piṇḍola se mit à l'instruire sur les avantages que procurent les dons faits aux religieux, en disant :

« Je ne vis pas dans l'inconduite; la nourriture ne me tient pas au cœur. La machine est entretenue par la nourriture; c'est pourquoi je m'en vais quêtant.

« C'est de la boue, disent les sages, que les salutations et les hommages des familles; c'est une écharde menue, difficile à arracher, que les politesses; le méchant s'en débarrasse mal. »

Ces deux vers ont été recueillis dans les *Theragāthā*, v. 123 et v. 124. Le second est, au surplus, dans la même collection, attribué aussi à Mahā Kaccāyana (v. 495) et à Mahā Kassapa (v. 1053).



Le *Milinda pañho* cite deux autres vers qu'il attribue également à Piṇḍola :

« Le sage qui a reconnu dans le corps sa vraie nature, qui l'a bien discernée, s'étend tout seul, sans second, dans l'intérieur des phénomènes » (*Milinda*, p. 398).

« Dans l'enfer, des périls terribles; dans le Nirvāṇa, un bonheur immense; voilà les deux objets que le yogin doit considérer » (*ibid.*, p. 404).

D'après l'*Udāna* pali, IV, 6, c'est à propos de Piṇḍola que le Bouddha prononça une de ses stances les plus célèbres, que le *Dhammapada* a recueillie (v. 185). « Un jour Bhagavat était à Sāvatthi, dans le Jetavana, le jardin d'Anāthapiṇḍika. Or, en ce temps-là, le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja est assis non

loin de Bhagavat, accroupi, le buste dressé, en moine des forêts, en moine qui vit d'aumônes, etc..... Et Bhagavat regarda le Vénérable Piṇḍola Bhāradvāja qui était assis non loin de lui, accroupi, le buste dressé, etc. Et quand il l'eut vu, sur le champ, il prononça cette formule :

« Ne dites pas de mal; ne faites pas de mal; enfermez-vous bien dans les Défenses; connaissez bien la modération en fait de nourriture; ayez votre couche et votre siège à l'écart; appliquez-vous dans le domaine de l'esprit; tel est l'enseignement des Bouddhas. »

Il faut remarquer toutefois que, si l'*Udāna* pali rattache à Piṇḍola l'origine de cette stance, les commentaires sur le *Dhammapada*, aussi bien en pali (*Atthakathā*) qu'en chinois (*Tch'ou yao king*) et en tibétain (cf. Rockhill, *Udānavarga*, XXXI, 54, note), ne mentionnent pas Piṇḍola à propos du même vers. D'autre part cette stance figure dans la série des vers qui accompagnent le *Prātimokṣa* et qui passent pour l'œuvre des sept Bouddhas respectivement; elle y est donnée comme la stance caractéristique du Bouddha Viśvabhū (Finot-Huber, *Le Prātimokṣa des Sarvāstivādin*, dans *Journ. asiat.*, nov.-déc. 1913, p. 540-541; cf. aussi la note qui y accompagne ce vers). Il est donc évident que le souvenir de Piṇḍola n'était pas nécessairement lié à l'histoire de cette stance.

Le commentaire en prose qui accompagne les vers du *Jātaka* pali, et qui date certainement d'une époque assez basse, rapporte, lui aussi, une légende qui associe Piṇḍola au roi Udayana (*Mātaṅgajātaka*, IV, 375). « Or, en ce temps-là, le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja, venu à travers l'espace du Jetavana, passe la plus grande partie du temps à Kosambi, dans le parc du roi Udena. Ce Thera, dans son existence précédente, avait exercé la royauté, et pendant bien longtemps il avait dans ce même parc joui des grandeurs en compagnie d'une nombreuse société. Par l'effet de sa conduite antérieure

il passait son temps dans ce même endroit et y goûtait le bonheur du fruit complet. Un jour, comme il était assis au pied d'un sāla bien fleuri, Udena, qui avait abondamment bu pendant sept jours, eut l'idée d'aller s'amuser au parc; il y alla avec un entourage nombreux, s'installa sur une banquette de pierre avec une femme dans son giron, et par l'effet de l'ivresse il s'endormit d'un sommeil profond. Les femmes qui s'étaient assises pour chanter jetèrent leurs instruments, entrèrent dans le parc, et se mirent à cueillir fleurs et fruits. Elles aperçurent le Thera, s'approchèrent, l'adorèrent et s'assirent. Le Thera leur tint un discours sur la loi. L'autre femme, qui était installée dans le giron du roi, l'éveilla en bougeant. Où sont allées ces coquines? demanda-t-il. Elle répondit : Elles sont toutes assises autour d'un religieux. Irrité, il y alla, apostropha le Thera, l'injuria : Ah ! je donnerai ce religieux à manger aux fourmis rouges! dit-il, et sous l'empire de la colère il fit couper en morceaux le corps du Thera, et on les jeta dans un panier de fourmis rouges. Le Thera du haut de l'espace adressa une leçon au roi; puis il descendit au Jetavana, devant la salle du Bouddha. D'où arrives-tu? lui demanda le Tathāgata. Il lui raconta la chose. Le Maître dit : Ô Bhāradvāja, ce n'est pas la première fois aujourd'hui que Udena maltraite les religieux; il les a déjà maltraités jadis. » Et Bhagavat rapporte alors l'histoire de Mātaṅgapaṇḍita et de Maṇḍavya.

L'épisode raconté ici appartient en propre au cycle d'Udayana; nous le retrouvons ailleurs sous d'autres formes et Piṇḍola n'y paraît plus; son rôle est pris par un fils d'Udayana, nommé Saraṇa; le méchant roi n'est plus Udayana, mais son rival, Caṇḍa Pradyota. Mais, si les personnages ont changé, la donnée reste la même : le roi s'étant endormi, les femmes vont écouter la prédication d'un religieux; furieux à son réveil, le roi sévit contre le religieux. Sous cette forme l'histoire est racontée dans le *Sūtrālaṃkāra*, conte 65 (trad. Huber,

p. 342 et suiv.; cf. *Journ. asiat.*, juillet-août 1908, p. 149), dans le *Tsa pao tsang king* (analysé par Chavannes, *Cinq cents Contes*, III, p. 23), enfin dans le *Karma-śataka* (analysé par Feer, *Journ. asiat.*, 1901, I, p. 439).

Les traits dispersés dans les textes que nous venons de citer supposent un personnage plus fortement marqué que le banal et sage Piṇḍola des sūtra. Le commentaire des *Theragāthā* note formellement qu'avant sa conversion Piṇḍola avait des habitudes de gloutonnerie; la stance qui lui est attribuée dans les *Theragāthā* (v. 123) a pour objet de prouver qu'il s'était amendé. Une préoccupation du même genre semble avoir décidé le rédacteur de l'*Udāna* à évoquer le nom de Piṇḍola à propos d'une stance où le Bouddha vante la modération en fait de nourriture.

Enfin une section du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin, le *Bheṣajya-vastu* (chap. 16 de la traduction chinoise; Tōk., XVII, 4, 68ª), contient un récit qui illustre la gloutonnerie de Piṇḍola et en explique l'origine; c'est à la suite d'une faute commise dans une existence antérieure qu'il en était venu à manger des briques et des pierres. Le *Bheṣajya-vastu* est, malgré son titre qui annonce simplement un chapitre sur les remèdes, une collection hétéroclite d'histoires diverses; on ne saurait donc être surpris d'y trouver une longue série de récits où trente-six des plus illustres disciples du Bouddha réunis sur les bords du lac Anavatapta viennent tour à tour raconter leur avadāna 本業. Après Mahākāśyapa, Śāriputra, Maudgalyāyana, Chan-miao 善妙, Sumanas, Śroṇa Koṭivisiṁśa et Śroṇa Koṭikarṇa, Piṇḍola est prié par les moines d'exposer son passé. Il répond par ces vers :

«Jadis je naquis dans une famille noble; à côté de mes parents j'étais indépendant. Mon père m'avait ordonné de diriger ses magasins et de veiller sur mes parents. Mon cœur était toujours avare; à mes sœurs et à mes frères ainsi qu'aux ser-

viteurs je ne donnais ni vêtements ni nourriture. Ma mère, elle aussi, m'ayant demandé de la nourriture, par avarice je ne lui en donnai pas. Ma bouche, en outre, proféra ces paroles mauvaises : Vous pouvez manger des tuiles et des pierres. Par la force de cette mauvaise action je tombai dans les grands enfers, le Grand enfer Brûlant (Pratapana) et celui de la Corde noire (Kālasūtra). En ces lieux j'endurai toutes sortes de souffrances. Après avoir enduré des souffrances dans les enfers, j'obtins de naître parmi les hommes; mais, par la force de cette mauvaise action, je continuais à dévorer des tuiles et des pierres; quand venait l'heure du repas, jamais je n'avais assez à manger; la faim et la soif me torturaient; et par là j'endurais constamment des tourments. J'en suis maintenant à mon dernier corps; né parmi les hommes, je suis sorti du monde, et en personne je sers le grand Maître, qui a l'Illumination parfaite sans supérieure. Parce que j'ai pu sortir du monde, dans la religion du lion des Śākya, j'ai pu obtenir de devenir Arhat; j'ai cessé de brûler et je goûte la fraîcheur. Bhagavat a fait pour moi cette prédiction : Quand vous aurez chassé les passions, en fait de rugissement-de-lion vous aurez le premier rang. Maintenant, quoique j'aie obtenu les pénétrations surnaturelles, je continue à manger des tuiles et des pierres. Même si je devais traverser cent kalpa, l'acte que j'ai commis ne disparaîtrait pas. Ô anciens, sachez-le maintenant: je me rappelle cet acte mauvais du passé; j'ai déjà subi toutes sortes de souffrances; ce qui reste de cet acte maintenant doit s'épuiser. Mon nom est Piṇḍola. Maintenant en présence de la grande assemblée, j'expose mon acte du passé, au milieu du grand lac sans brûlure 無熱大池 (Anavatapta). »

Le nom de Piṇḍola cadrait bien avec l'idée d'un moine goulu; il est évidemment en rapport de parenté avec le mot piṇḍa qui signifie au propre «la boulette» et spécialement «la boulette de riz cuit», mais qui a passé de là, par un déve-

loppement normal, au sens de «nourriture» en général, et avec une valeur plus restreinte, «la nourriture donnée en aumône à un moine». Les *Uṇādi sūtra* reconnaissent l'existence d'un suffixe °ola (dans la terminologie grammaticale, olac) qui s'ajoute à kapi, gaḍi, gaṇḍi, kaṭi, paṭi pour former les mots kapola, gaḍola, gaṇḍola, kaṭola, paṭola (I, 66). Deux de ces mots, gaḍola et gaṇḍola, sont donnés comme des synonymes de guḍa «bouchée» (guḍaparyāyau, *ibid.*); ils n'ont pas été jusqu'ici relevés dans des textes littéraires, et semblent par conséquent appartenir à une couche inférieure du langage; Hemacandra cependant les enregistre dans son vocabulaire (*Abhidhānacintāmaṇi*, v. 425), et presque immédiatement après (v. 427) il enregistre un mot piṇḍoli, qui ne s'est pas non plus rencontré jusqu'ici dans les textes, et auquel il attribue le sens de «reste de nourriture, reliefs». Le même suffixe °ola se retrouve dans la tradition bouddhique attaché au nom d'un des lieux saints, le Gandhola, «le plus sacré de tous les temples», comme l'appelle Tāranātha (p. 20). Le Gandhola était construit à Gayā, sur l'emplacement du Vajrāsana. Les lexiques tibétains-sanscrits donnent comme l'équivalent de gandhola les mots gandhālaya, gandhakuṭi «chambre du parfum» qui désignent toute cellule occupée par le Bouddha en personne. Dans ce cas particulier, le suffixe °ola semble bien servir à une abréviation d'allure familière qui supprime un élément tout entier d'un composé trop long. Il en était peut-être de même pour le nom de Piṇḍola.

Des deux interprétations chinoises du nom de Piṇḍola que nous avons relevées, celle du *Fan fan yu*, qui remonte au VIe siècle (cf. *Journ. asiat.*, mars-avril 1915, p. 200), ramène aussi au mot piṇḍa; il interprète en effet (chap. II, section 11) le nom de Piṇḍola par les termes chinois k'i che 乞食 «mendier-nourriture». Quant au *Fan yi ming yi*, daté de 1151, la traduction pou tong 不動 «inébranlable» qu'il indique

(chap. I, p. 26ᵃ) nous semble difficile à justifier; on pourrait penser qu'un glossateur a adopté pour piṇḍa le sens de «masse» et donné subsidiairement à piṇḍola le sens de «massif», d'où «inébranlable»; mais cette conjecture est bien fragile. Le second nom, Bhāradvāja, a exercé aussi la sagacité des interprètes. Le *Fan yi ming yi* (*loc. supra laud.*) propose plusieurs solutions : «P'o-lo-touo 頗羅墮, c'est un nom de famille. Paramārtha dit : «porter-rapide» 揵疾 [=bharadvāja]. On dit aussi : «avantage-réciproque» 利相 (?) Ou encore : «vaste-parole» 廣語 [bārhad, dérivé de bṛhad+vāca!] Le *Pen hing tsi* (Nanj., 680) traduit : «pesant-étendard 重幢 [=bhāra-dhvaja]. [Le texte porte par erreur 憧.] Les brahmanes ont en tout dix-huit noms de famille; celui-ci en est un. On dit encore Pin-tou-lo Po-lo-touo-chö 賓度羅跋羅墮闍.» Le *Fan yi ming yi* aurait pu citer encore une autre transcription du nom, employée par Kumārajīva dans sa traduction du commentaire de Nāgārjuna sur la Prajñāpāramitā (*Ta tche tou louen*, chap. XXVI, Tök., XX, 2, 27ᵃ, col. 5): Pin-t'ou-lo P'o-lo-to-che 賓徒羅叵羅埵逝. Il faut, en outre, relever la forme singulière t'ou-lo-chö 突羅闍[1] employée par Guṇabhadra dans le sūtra de la prédication à Udayana (voir *supra*). En fait, le nom de Bhāradvāja n'ajoute rien à la physionomie du personnage; c'est simplement un nom de famille brahmanique, comme l'indiquait le *Fan yi ming yi*.

Si la tradition populaire, telle que nous avons cru l'entrevoir, s'est plu à figurer Piṇḍola comme le type du moine gros-mangeur, il est aisé de comprendre comment et pourquoi l'usage s'est établi de présenter à ce moine des offrandes de nourriture. Le culte que nous avons vu surgir en Chine au vᵉ siècle ne serait que le prolongement d'une pratique indienne.

D'autre part, les Vinaya, qui se piquent de représenter la

[1] Quelle que soit la rectification à introduire, la forme t'ou-lo-chö est manifestement fautive.

Communauté sous un aspect idéal, ont pourtant enregistré presque tous le récit d'une faute commise par Piṇḍola et qui lui valut un blâme sévère de Bouddha. Cette faute, il est vrai, n'a rien de commun avec la gourmandise; mais elle a pu, nous le verrons, être alléguée comme une explication pour justifier l'offrande de nourriture à Piṇḍola. Nous allons donner successivement la traduction des textes parallèles qui rapportent cet épisode dans les divers Vinaya.

Vp. = Vinaya pali des Sthavira, *Culla Vagga*, V, 8 :

« Or en ce temps-là un notable de Rājagaha se trouve posséder un bloc de santal, de la moelle de santal la plus précieuse. Et alors le notable de Rājagaha eut cette idée : Si je faisais tailler dans ce bloc de santal une sébile, et que je prenne pour mon usage les rognures! je donnerais la sébile en don. Et alors le notable de Rājagaha fit tailler dans le bloc de santal une sébile; il la déposa dans une résille [sikkā], qu'il fixa à une tige; il attacha le tout à des tiges mises bout à bout, et prononça ces paroles : S'il y a un samane, un brahmane qui soit un Arhat et qui ait des pouvoirs surnaturels, qu'il prenne la sébile; je la lui donne. Et alors Pūraṇa Kassapa se rendit auprès du notable de Rājagaha, et s'étant rendu auprès du notable de Rājagaha, il lui dit : O maître de maison, je suis en vérité un Arhat; j'ai les pouvoirs surnaturels; donne-moi la sébile. — Si tu es, ô vénérable moine, un Arhat et si tu as les pouvoirs surnaturels, prends la sébile; je te la donne. Et ensuite Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambali, Pakudha Kaccāyana, Sañjaya Belaṭṭhiputta, le Nigaṇṭha Nātaputta se rendent chacun auprès du..., etc.... ... prends la sébile; je te la donne.

« Or en ce temps-là le vénérable Mahā Moggallāna et le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja, à l'heure du matin passant leur costume, prenant sébile et froc, entrèrent dans Rājagaha pour

mendier la nourriture. Et alors le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja dit ainsi au vénérable Mahā Moggallāna : Le vénérable Mahā Moggallāna est un Arhat; il a les pouvoirs surnaturels; va, vénérable Moggallāna, prends cette sébile; la sébile est à toi. — Le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja est un Arhat; il a les pouvoirs surnaturels; va, vénérable Bhāradvāja; prends cette sébile; la sébile est à toi. Et alors le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja s'éleva dans les airs, prit la sébile, et trois fois il fit le tour de Rājagaha. Et en ce temps-là le notable de Rājagaha se tient dans sa demeure avec femmes et fils; il joint les mains, s'incline, et : O vénérable, dit-il, noble Bhāradvāja, arrête-toi dans ma demeure. — Et le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja s'arrêta dans la demeure du notable de Rājagaha. Et alors le notable de Rājagaha prit la sébile des mains du vénérable Piṇḍola Bhāradvāja; il la remplit de nourriture de grand prix et la remit au vénérable Piṇḍola Bhāradvāja. Et alors le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja s'en alla avec la sébile à l'ārāma. Les gens apprirent par ouï dire que le noble Piṇḍola Bhāradvāja avait pris la sébile du notable de Rājagaha; et les gens se mirent à suivre pas à pas Piṇḍola Bhāradvāja avec de grands cris, avec un grand bruit. Bhagavat entendit ces grands cris, ce grand bruit, et l'ayant entendu, il s'adressa au vénérable Ānanda : Ô Ānanda, qu'est-ce que ces grands cris? qu'est-ce que ce grand bruit? — Maître, c'est le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja qui a pris le bol du notable de Rajagaha, et les gens le suivent... Voilà d'où viennent ces grands cris, d'où vient ce grand bruit. Et alors Bhagavat, à cette occasion, à ce sujet, réunit la communauté des bhikkhu et il interrogea Piṇḍola Bhāradvāja : Est-ce-vrai que tu as, Bhāradvāja, pris la sébile du notable de Rājagaha? — C'est vrai, Bhagavat. — — Le Bouddha Bhagavat le blâma : C'est un acte, ô Bhāradvāja, impropre, inconvenant... qui ne doit pas se faire. Comment, toi, Bhāradvāja, pour une misérable sébile de bois,

tu fais montre d'un miracle de puissance surnaturelle, d'ordre surhumain, devant des maîtres de maison? C'est comme si une créature du sexe féminin montrait son sexe pour une misérable pièce de monnaie! C'est ainsi, ô Bharadvāja, que tu as fait montre d'un miracle de puissance surnaturelle, d'ordre surhumain, devant des maîtres de maison, pour une misérable sébile de bois. Voilà qui n'est pas, ô Bhāradvāja, pour développer la foi chez les incrédules... Et quand il l'eut blâmé, il tint un discours sur la Loi et s'adressa ainsi aux bhikkhu : «Il ne faut pas, ô bhikkhu, faire montre devant des maîtres de maison d'un miracle de pouvoirs surnaturels, d'ordre surhumain. Si on en fait montre, c'est un péché duṣkṛta. Brisez, ô bhikkhu, cette sébile de bois, et quand vous l'aurez mise en pièces, vous la donnerez aux bhikkhu pour en faire de la poudre à collyre. Et il ne faut pas porter de sébile en bois. Qui en porte commet un péché duṣkṛta.»

Dhg. = Dharmagupta Vinaya (= *Sseu fen liu*), chap. 51; éd. Tōk., XV, 6, 34ª, col. 9 et suiv. :

«En ce temps-là, Bhagavat se trouvait dans la ville de la Résidence royale (Rājagṛha). En ce temps, il y avait là les six maîtres hérétiques avec leurs disciples compagnons de séjour. C'était Fou-lan Kia-ye (Pūraṇa Kāśyapa) avec ses 90,000 disciples, Mo-kie-lo Kiu-chö-lo (Maskari Gośāla) avec ses 80,000 disciples, et en diminuant ainsi successivement jusqu'à Ni-k'ien tseu (Nirgrantha putra) avec ses 40,000 disciples. Alors dans la ville de la Résidence royale il y avait un maître de maison; il était le disciple des six maîtres. Il avait obtenu un gros morceau de bois de santal; il s'en servit aussitôt pour faire un bol; avec des joyaux il fabriqua une résille pour l'y placer; au milieu de sa cour il planta un grand poteau et plaça le bol au sommet. Il proclama ceci : Si dans cette ville de la Résidence royale il y a un sramane ou un brahmane qui

soit un Arhat et doué de force surnaturelle, il pourra emporter ce bol. Alors Fou-lan Kia-ye arriva à la demeure du notable et dit : Je suis un Arhat; j'ai une grande force surnaturelle ; il vous faut prendre ce bol avec son réseau et me le donner. Le maître de maison lui dit : Si vous êtes un Arhat, vous avez une grande force surnaturelle en vous; vous pouvez aller le prendre. L'autre voulut le prendre, mais n'eut pas le moyen d'y parvenir. En ce temps Mo-kie-lo Kiu-chö-lo (Maskari Gośāla), A-yi-t'eou Ki-chö-kin-p'o-lo (Ajita Keśakambala), Po-kiu Kia-tchan-yen (Pakudha Kātyāyana), Chan-teou P'i-lo-tch'a tseu (Sañjaya Belaṭṭhiputra) Ni-k'ien-t'o Jo-t'i tseu (Nirgrantha Jñātiputra) arrivèrent à la maison du notable et lui tinrent ce langage : Nous sommes des Arhat; nous avons une force surnaturelle; il vous faut nous donner ce bol en même temps que la résille. Le maître de maison leur dit : Si vous êtes des Arhat et que vous possédiez une grande force surnaturelle, je vous le donne; vous pouvez aller le prendre. Les autres voulurent le prendre, mais n'eurent pas le moyen d'y parvenir. En ce temps Pin-t'eou-lou (Piṇḍola) et Ta Mou-lien (Mahā Maudgalyāyana) ensemble étaient assis sur une grande pierre. Pin-t'eou-lou dit à Mou-lien : Vous êtes un Arhat; Bhagavat a prédit que vous seriez le premier en facultés surnaturelles. Vous pouvez allez le prendre. Mou-lien dit : Je n'ai jamais jusqu'ici manifesté en présence d'un laïc mes facultés surnaturelles. Vous aussi vous êtes un Arhat et possédez une grande force surnaturelle. Bhagavat a prédit que vous seriez le tout premier en fait de « rugissement de lion ». Vous pouvez allez le prendre. Alors Pin-t'eou-lou ayant entendu les paroles de Mou-lien, avec la pierre fit bondir son corps dans les airs. Il tourna sept fois autour de la ville de la Résidence royale. Les gens du pays s'enfuyaient tous de côté et d'autre en s'écriant que la pierre allait tomber. En ce temps, ce maître de maison se trouvait au-dessus de la salle de sa maison. Il vit de loin

Pin-t'eou-lou dans les airs; aussitôt il joignit les mains, lui rendit hommage et prononça ces paroles : Prends ce bol, Pin-t'eou-lou. Pin-t'eou-lou prit aussitôt le bol. Le maître de maison lui dit encore : Descends un peu par ici, Pin-t'eou-lou. Pin-t'eou-lou aussitôt descendit un peu pour s'arrêter (près de lui). Alors le maître de maison prit le bol de ses mains, le remplit d'excellente nourriture, et le lui donna. Quand Pin-t'eou-lou eut pris le bol, il s'éleva de nouveau dans les airs par ses facultés surnaturelles et s'enfuit.

« Les bhikṣu ayant appris cela, il se trouva parmi eux des bhikṣu ayant peu de désirs, sachant se contenter de peu, pratiquant les dhuta, se plaisant à l'étude des défenses, sensibles à l'honneur, qui firent des reproches à Pin-t'eou-lou en lui disant : Comment se fait-il que vous ayez manifesté votre pouvoir surnaturel en présence d'un laïc? Alors ces bhikṣu se rendirent auprès de Bhagavat; de leur visage ils adorèrent ses pieds, puis se retirèrent et s'assirent de côté. A cette occasion, ils rapportèrent le tout au Bouddha. En ce temps, le Bouddha, à cette occasion, réunit les moines bhikṣu; lui qui sait, il interrogea cependant Pin-t'eou-lou : Est-ce que, en présence d'un laïc, vous avez manifesté votre puissance surnaturelle? Il répondit qu'il l'avait fait. Alors Bhagavat fit de toutes sortes de façons des reproches à Pin-t'eou-lou : Ce que vous avez fait est mal; ce n'est pas convenable; ce n'est pas la méthode des sramanes; ce n'est pas une conduite pure; ce n'est pas une conduite comme il faut; c'est ce qu'on ne doit pas faire. Comment se fait-il que vous avez montré vos pouvoirs surnaturels en présence d'un laïc? C'est comme une femme débauchée qui pour une demi-pièce de monnaie s'exhibe en présence d'une multitude d'hommes. Vous avez agi de même. Pour un méprisable bol de bois, vous avez manifesté devant un laïc vos pouvoirs surnaturels. Il ne faut pas manifester des forces surnaturelles devant un laïc. Si on les manifeste, c'est une faute

IMPRIMERIE NATIONALE.

duṣkṛta. Les bhikṣu ne doivent pas conserver de bols en santal; s'ils les conservent, on les punira suivant les règles. Si on en trouve un qui soit déjà fait, je vous autorise à le briser et à le donner aux bhikṣu pour en faire de la drogue pour les yeux. »

Mś. = Mahīśāsaka Vinaya (*Mi cha sai pou ho hi wou fen liu*, chap. 26, Tŏk., XVI, 2, 51ᵃ):

« En ce temps-là, les Li-tchö (Licchavi) de Pi-chö-li (Vaiśāli) avaient trouvé un bol de santal. Ils délibérèrent entre eux pour savoir à qui il fallait donner ce bol. Les uns dirent qu'il fallait le donner à Bhagavat; les autres, qu'il fallait le donner à Sa-tchö (Saṁjaya), à Ni-k'ien tseu (Nirgranthaputra). La majorité voulait qu'on le donnât au Bouddha. Considérant que la minorité devait suivre la majorité, on remplit le bol de sucre candi, de pilules de joie (modaka), et ils l'offrirent à Bhagavat, en lui disant : Nous avons ensemble trouvé ce bol et nous le présentons à Bhagavat. Notre désir est que vous l'acceptiez par compassion. Le Bouddha accepta les pilules de joie, mais leur rendit le bol en leur disant : C'est là un bol d'hérétique; le Bouddha ne peut le garder. Derechef ils délibérèrent entre eux, disant : Nous avons offert le bol à Bhagavat; Bhagavat ne l'a pas accepté. Mieux vaudrait maintenant que nous le prenions pour en faire don à la foule des religieux. Après avoir ainsi délibéré, ils prirent de nouveau le bol et se rendirent à l'habitation des moines pour le donner aux bhikṣu. Les bhikṣu n'osèrent pas l'accepter et ils rapportèrent cette affaire au Bouddha. Le Bouddha leur dit : Je vous autorise à l'accepter, mais brisez-le et faites-en usage comme d'un parfum.

« Après cela, les Li-tchö trouvèrent encore un bol en santal tête-de-bœuf; ils le placèrent à la cime d'un arbre élevé et firent cette proclamation : Si quelqu'un doué de force surnaturelle peut le prendre, nous le lui donnons. Alors Pin-t'eou-

lou (Piṇḍola) dit à Mou-lien (Maudgalyāyana) : Le Bouddha a dit que vous étiez le premier par vos facultés surnaturelles. Pourquoi ne le prenez-vous pas ? Mou-lien répondit : Vous aussi, vous possédez des facultés surnaturelles. Allez donc le prendre. Alors Pin-t'eou-lou le prit pour le donner aux moines. Les bhikṣu ne savaient qu'en penser, et ils rapportèrent la chose au Bouddha. Le Bouddha leur dit : Je vous autorise à le recevoir, mais brisez-le pour en faire usage comme d'un parfum.

« En ce temps, les quatre grands śrāvaka, Kia-ye (Kāśyapa), Mou-lien, A-na-liu (Aniruddha), Pin-t'eou-lou délibérèrent ensemble, disant : Maintenant dans la ville de la Résidence royale (Rājagṛha) il y a des gens qui n'ont foi ni plaisir dans le Bouddha, la Loi, l'Assemblée. Il nous faut ensemble faire qu'ils y prennent foi et plaisir. Quand ils eurent ainsi délibéré, ils regardèrent tout alentour au près et au loin. Ils virent donc que le maître de maison Pa-t'i 跋提 et sa sœur aînée ne prenaient foi ni plaisir dans le Bouddha, la Loi, l'Assemblée. Trois des śrāvaka dirent : Peut-on convertir Pa-t'i ? Pin-t'eou-lou dit : Je peux convertir sa sœur aînée.

Ce maître de maison avait établi sept rangées de portes et il avait trois troupes de musiciennes. Quand il voulait manger, les sept portes étaient toutes fermées. A chaque repas, on faisait paraître une troupe de musiciennes. Pendant qu'il mangeait, A-na-liu se présenta devant lui en mendiant sa nourriture. Le maître de maison lui demanda : Par où êtes-vous entré ? Il répondit : Je suis entré par la porte. Le maître de maison demanda aussitôt au portier : Comment avez-vous permis à ce mendiant d'entrer ? Il répondit : La porte était fermée comme d'habitude et je n'ai vu personne entrer. Le maître de maison alors plaça dans le bol d'A-na-liu une galette de sésame et lui dit : Allez-vous en ! Ce que vous avez, vous devez le manger. Quand A-na-liu eut obtenu cela, il s'en alla

aussitôt. Au moment du second repas, Kia-ye derechef se présenta en mendiant. Les questions et les réponses furent comme précédemment. De nouveau, le maître de maison demanda au portier : Pourquoi avez-vous encore une fois permis à ce mendiant de franchir inopinément ma porte ? Il répondit : La porte était fermée comme d'habitude et je n'ai vu entrer personne. Le maître de maison plaça derechef une tranche de poisson dans son bol et lui dit : Allez-vous en; ce que vous avez, vous devez le manger. Quand Kia-ye fut parti, le femme du maître de maison lui demanda. . . [Aniruddha, Kāśyapa, Maudgalyāyana se présentent tour à tour devant Pa-t'i et réussissent à le convertir avec le concours de sa femme.]

« Alors les trois śrāvaka dirent à Pin-t'eou-lou : Nous avons converti Pa-t'i et nous avons fait qu'il prenne foi et joie. Maintenant il vous faut à votre tour convertir sa sœur aînée. Alors Pin-t'eou-lou de bon matin revêtit son costume, prit son bol, et entra de bon matin dans la ville pour mendier sa nourriture. Il arriva graduellement à la demeure du maître de maison. En ce temps la sœur aînée du maître de maison faisait de sa propre main une galette. Soudain elle vit Pin-t'eou-lou. Alors elle baissa la tête et ferma les yeux. Pin-t'eou-lou de son côté fixait de tout son cœur son regard sur son bol. Elle lui dit : Certainement je ne vous donnerai rien. De tout votre cœur vous regardez votre bol. Que désirez-vous par là ? Pin-t'eou-lou fit alors sortir de son corps de la fumée. Elle lui dit de nouveau : Quand la fumée sortirait de tout votre corps, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eou-lou alors fit flamber tout son corps. Elle lui dit derechef : Même si tout votre corps flambe, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eou-lou alors s'éleva dans les airs. Elle lui dit de nouveau : Même si vous volez dans les airs, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eou-lou alors se renversa la tête en bas dans le vide. Elle lui dit encore : Même si vous êtes la tête en bas dans le vide, je ne vous donnerai rien. Pin-t'eou-lou fit alors cette

réflexion : Bhagavat ne nous permet pas de faire violence aux personnes pour mendier des aumônes. Alors il s'en alla. Non loin de la ville de la Résidence royale, il y avait une grande pierre. Pin-t'eou-lou s'assit dessus, et avec la pierre il entra en volant dans la ville de la Résidence royale. En voyant cela, les gens qui étaient dans la ville eurent tous grand peur. Ils craignaient que la pierre ne tombât sur le sol; il n'était aucun d'eux qui ne s'enfuît. Alors la pierre arriva au-dessus de l'habitation de la sœur aînée du maître de maison; et alors la pierre s'arrêta et ne s'en alla plus. Cette femme en la voyant eut grand peur; son cœur fut effrayé, ses poils se hérissèrent, et les mains jointes elle dit à Pin-t'eou-lou : Je vous prie de me donner la vie sauve. Déposez la pierre dans son endroit primitif, et je vous donnerai à manger. Pin-t'eou-lou s'en revint alors en emportant la pierre qu'il plaça dans son endroit primitif. Quand il fut arrivé à l'endroit où il se tenait auparavant [devant elle], la sœur aînée du maître de maison fit alors cette réflexion : Je ne peux pas lui donner une grande galette; il faut que j'en fasse à la place une petite pour la lui donner. Elle fit donc une petite boulette; mais soudain cette boulette devint grande. Il en fut trois fois ainsi; la boulette était chaque fois plus grande. Alors elle fit cette réflexion : Quand je veux les faire petites, toutes au contraire deviennent grandes. Je m'en vais donc lui donner une galette [déjà faite]. Alors elle lui donna une galette, mais toutes les galettes l'une après l'autre arrivèrent dans la poêle à frire et s'y placèrent à la file. De sa main elle saisit la poêle, et la main y resta adhérente. Elle dit alors à Pin-t'eou-lou : Si vous avez besoin de galettes, je vous les donne toutes, et la poêle aussi; je n'y regarde pas. Que voulez-vous de moi pour faire que ma main reste adhérente à la poêle sans pouvoir s'en séparer? Il répondit : Je n'ai pas besoin des galettes ni de la poêle et je n'ai pas besoin de vous. Nous sommes quatre qui avons décidé ensemble de vous sauver

ainsi que votre frère cadet. Trois d'entre nous ont déjà converti votre cadet. Moi, je dois vous convertir, et c'est pourquoi j'ai agi ainsi. Elle demanda : Maintenant, que désirez-vous m'ordonner de faire? Il répliqua : Vous, la sœur, devez porter sur votre tête ces galettes et venir à ma suite pour les donner au Bouddha et aux moines. Alors donc elle chargea ces galettes sur sa tête et suivit Pin-t'eou-lou. Pin-t'eou-lou se transforma en guide, et tous deux passèrent devant d'autres maisons en sorte que les gens les virent. Après qu'elle fut arrivée à l'endroit où était le Bouddha, de sa propre main elle en offrit au Bouddha et aux 1,250 bhikṣu. Tous furent entièrement rassasiés et il en resta de surplus. Prenant ce [surplus], elle alla dire au Bouddha : Ces quelques galettes, nous en avons fait offrande au Bouddha et aux 1,250 bhikṣu; tous ont été rassasiés et il en reste de surplus. Maintenant où dois-je déposer ceci? Le Bouddha lui dit : Vous devez le déposer soit dans un endroit où il n'y ait pas d'herbe, soit dans une eau sans insectes. Cette femme alors prit les galettes et les déposa dans une eau sans insectes. L'eau bouillonna en faisant du bruit comme lorsqu'on jette dans un peu d'eau un fer rouge. Elle conçut de la crainte; les poils qui la couvraient se dressèrent. Elle revint à l'endroit où était le Bouddha; du visage, elle lui adora les pieds, et se reculant elle s'assit de côté. Le Bouddha lui expliqua les merveilleuses lois de toute sorte, et ainsi de suite jusqu'à... elle obtint la pureté de l'œil de la Loi; elle reçut les trois Refuges et les cinq Défenses; elle fit des offrandes aux quatre groupes et rechercha la sagesse comme avait fait son frère cadet.

«Les bhikṣu āyuṣmat rapportèrent cela au Bouddha. Le Bouddha à cause de cette affaire rassembla les moines bhikṣu; il demanda à Pin-t'eou-lou : Avez-vous réellement agi ainsi? Il répondit : Oui, Bhagavat! Le Bouddha, après l'avoir blâmé de toutes sortes de façons, dit aux bhikṣu : Dorénavant il n'est plus

permis de manifester des facultés surnaturelles. Si on les manifeste, c'est une faute duṣkṛta.»

Sv. = Sarvāstivādi Vinaya, chap. 37 (*Che song liu*, Tōk., XVI, 5, 40ᵃ, col. 18 et suiv.) :

«Le Bouddha était à Rājagṛha. En ce temps le maître de maison Chou-t'i 樹提 (Jyotiṣka) était un amateur. Un étranger vint de la mer en rapportant un bloc de santal; il l'offrit au maître de maison Jyotiṣka. Celui-ci était fort riche; il avait beaucoup d'or, d'argent, de joyaux précieux, de tchō-kiu 車渠 (1), d'agate, de corail, et d'autres objets en nombre illimité. Quand il eut ce morceau de santal, il ne tint pas à le garder. Il fit donc faire un bol en santal; il le plaça dans une résille et le suspendit à un poteau d'ivoire élevé. Et il prononça ces paroles : Si un sramane ou un brahmane, sans se servir d'échelle ou de bâton, peut le prendre, qu'il l'emporte! En ce temps Fou-leou-na (Pūrṇa; *corr.* Pūraṇa) Kāśyapa, ayant appris cela, se dit : C'est pour moi que le maître de maison Jyotiṣka a fait ce bol en bois de santal! Il alla donc lui demander : Est-ce pour moi que vous avez fait ce bloc en bois de santal? Le maître de maison lui répondit : J'ai fait ce bol en bois de santal et je l'ai suspendu au sommet d'une haute perche en ivoire. Si un sramane ou un brahmane... etc., *ut supra*..., je le lui donnerai. Pūraṇa conçut cette pensée : Le maître de maison désire voir ma force magique. Il secoua la tête et s'en alla. Ma-k'ia-li fils de Kou-che (Maskari Gośāliputra), Chan-chō-ya (Saṁjaya), le fils de P'i-lo-tch'a (Belaṭṭhiputra), Ni-kien-to fils de Jo-ti (Nirgrantha Jñātiputra), Kia-k'ieou-t'o kia-tchan-yen (Kakudha Kātyāyana), A-ki-t'o tch'e-chō-k'in-p'o-lo (Ajita Keśakambala) en l'entendant se dirent : C'est pour nous que le maître de mai-

(1) Cf. Hirth et Rockhill, *Chao Ju-kua*, p. 231, et Pelliot dans *T'oung Pao*, 1912, p. 481. La Mahāvyutpatti donne comme l'équivalent sanscrit *musāragalva* (235-14).

son . . . etc., *ut supra* . . . Ils allèrent à l'endroit où il se trouvait et lui demandèrent : Est-ce pour nous . . . etc., *ut supra* . . . Le maître de maison répondit : J'ai fait ce bol . . . je le lui donnerai, et s'il ne le peut pas, je ne le lui donnerai pas. Tous eurent alors cette pensée : C'est parce que ce maître de maison désire voir se manifester notre force magique ; et, secouant la tête, ils s'en allèrent.

« En ce temps, l'āyuṣmat Piṇḍola Bhāradvāja apprit que le maître de maison Jyotiṣka avait fait un bol en santal, qu'il l'avait mis dans une résille, et qu'il l'avait suspendu en haut d'une perche en ivoire, et qu'il avait dit ceci : Si un sramane ou un brahmane . . . etc. *ut supra* . . . Ayant appris cela, il alla auprès de Maudgalyāyana, et il dit à l'āyuṣmat Maudgalyāyana : Savez-vous que le maître de maison Jyotiṣka a fait un bol en bois de santal, qu'il a . . . etc., *ut supra* . . . , je le lui donnerai ; sinon je ne le lui donnerai pas. Maudgalyāyana lui dit : Vous êtes le premier de ceux qui ont le rugissement du lion ; vous pouvez aller le prendre. Alors l'āyuṣmat Piṇḍola Bhāradvāja, passé la nuit, avant midi, mit son vêtement, prit son bol ; il avait la contenance belle et majestueuse, soit en marche, soit immobile, soit assis, soit debout. Il se rendit à la maison du maître de maison Jyotiṣka. Quand Jyotiṣka vit de loin Piṇḍola qui avait la contenance majestueuse, en marche, immobile, assis, debout, qui d'une manière pure avait revêtu son costume et tenait son bâton, il conçut cette pensée : Ce bhikṣu qui a une contenance majestueuse . . . et qui d'une manière pure . . . , certainement il sera capable de prendre le bol. Le maître de maison alors se leva de son siège, il se dénuda l'épaule droite, se joignant les mains il se tourna vers Piṇḍola et lui dit : Soyez le bienvenu, ô Bhāradvāja ! Il y a longtemps que vous n'êtes venu ici. Il l'invita à prendre un siège et à s'asseoir. Le maître de maison Jyotiṣka adora du visage les pieds de Bhāradvāja. Quand Piṇḍola fut assis, il demanda au maître de

maison : Vous avez réellement fait un bol en santal et vous l'avez placé dans une résille... et vous avez prononcé... Si un sramane... sinon, je ne le donnerai pas? Il répondit : C'est exact. Piṇḍola aussitôt entra dans la contemplation de dhyāna correspondante; puis, sur son siège, il étendit la main, prit le bol et le montra au maître de maison. Celui-ci lui dit : Conformément à ce que j'ai dit auparavant, cet objet vous appartient. Le maître de maison dit encore : Donnez-le moi pour un instant. Alors il prit le bol, rentra chez lui, le remplit avec de la bouillie de riz et le donna à Piṇḍola. Quand Piṇḍola eut mangé, il prit le bol et le montra aux bhikṣu en disant : Vous autres, regàrdez ce bol; son parfum est exquis. Les bhikṣu répondirent : En effet! Comment l'avez-vous obtenu? Piṇḍola leur exposa en détail tout ce qui vient d'être raconté. Parmi eux il y avait des bhikṣu qui avaient peu de désirs, qui savaient se satisfaire de peu, et pratiquaient les dhūta. Quand ils apprirent cette chose, leur cœur fut mécontent. Pour toutes sortes de raisons ils le critiquèrent en lui disant : Comment se peut-il qu'un bhikṣu pour un objet matériel qui est d'un hérétique nù, en présence de gens qui n'ont pas encore reçu les grandes Défenses, manifeste de saints moyens qui sont au-dessus de l'homme? Après l'avoir injurié, ils se rendirent auprès du Bouddha et lui exposèrent ce qui s'était passé. Le Boùddha à cause de cette affaire réunit les moines. Lui qui connaît, il demanda intentionnellement à Piṇḍola Bhāradvāja : Avez-vous réellement accompli cet acte? L'autre répondit : En vérité, je l'ai fait, ô Bhagavat! Le Bouddha pour toutes sortes de raisons injuria Piṇḍola en lui disant : Comment se fait-il qu'un bhikṣu à cause d'un bol en bois appartenant à un hérétique nu, devant des gens... manifester...? Quand il eut fini de le blâmer, il dit à Bhāradvāja : Jusqu'à la fin de cette vie corporelle, je vous bannis. Vous ne devez plus rester dans ce Jambudvīpa. Quand Piṇḍola

eût reçu cet ordre, avec son visage il rendit hommage aux pieds du Bouddha, et ayant tourné autour de lui en le laissant à sa droite, il retourna dans sa maison. La literie de moine et le lit qu'il avait reçus, il les rendit tous aux religieux, et, prenant son vêtement et son bol, il entra dans le samādhi convenable; il disparut du Jambudvīpa et parut dans le Kiu-ye-ni (Godanī). Quand il y fut arrivé, il enseigna et convertit en grand nombre des upāsaka et des upāsikā; il entretint beaucoup de disciples; il éleva des maisons de religieux et des habitations. Il entretint des disciples compagnons de séjour (sārdhaṃvihāri) et proches voisins (antevāsi) il exposa tout au long la Loi du Bouddha. »

MSv. = Mūla Sarvāstivādi Vinaya, *Ken pen chouo yi ts'ie yeou pou p'i nai ye tsa che* (Tōk., XVII, 1, 6[b], col. 10) = *Divyāvadāna*, 274.

« Les hommes de Subhadra le maître de maison, qui étaient partis avec de la marchandise à vendre à l'étranger, apprirent par ouï-dire que Subhadra le maître de maison était trépassé, que Jyotiṣka, son fils, était installé dans sa maison, qu'il avait mis sa foi dans le Bouddha, dans la Loi, dans la Communauté, qu'il avait pris son refuge dans le Bouddha, dans la Loi, dans la Communauté. Ils s'étaient procuré une sébile faite en santal tête-de-bœuf. Ils la remplirent de joyaux et l'envoyèrent en cadeau à Jyotiṣka le maître de maison. Et lui, il la fit placer au sommet d'une longue perche, et il fit proclamer à son de cloches : « Il est défendu de la prendre au moyen d'une échelle[1] ou d'un escabeau[2] ou d'un crochet[3]. S'il y a un grand magicien sramane ou brahmane, qui dispose de moyens magiques

(1) Viṣṭhā 梯.
(2) Sitā 蹬.
(3) Manque au chinois.

assez puissants pour la prendre, qu'il la prenne tout à son aise. Les tīrthya (hérétiques) se levant de bonne heure vont faire visite au tīrtha [1]. Ils le virent, et l'ayant vu, ils dirent à Jyotiṣka, le maître de maison : Maître de maison, qu'est-ce que cela? Il leur communiqua toute l'affaire. Ils dirent : Maître de maison, tu as donné ta foi aux sramanes, fils de Śākya; c'est eux qui la prendront. Ayant dit, ils continuèrent leur route. Enfin les bhikṣu, anciens par anciens, entrèrent dans Rājagṛha pour mendier leur nourriture. Ils virent, et demandèrent à Jyotiṣka, le maître de maison : Qu'est-ce que cela? Il le leur énonça tout au long. Ils dirent : Maître de maison, qu'est-ce que nous irions faire montre de nous-mêmes pour une simple sébile? Bhagavat a dit : Il faut, ô moines, cacher le bien et secouer [2] le mal dans votre conduite. Ayant dit, ils continuèrent leur route. Enfin le vénérable Daśabala Kāśyapa arriva à son tour. Il demanda au maître de maison : Qu'est-ce que cela? Il lui communiqua la chose. Le vénérable Daśabala Kāśyapa observa : Comme j'ai vomi, rendu, rejeté, expulsé la masse des souillures accumulées dans l'infini du temps, et que le maître de maison me défie de faire concurrence aux hérétiques en magie, je m'en vais remplir son désir. Et alors, étendant son bras comme une trompe d'éléphant, il saisit la sébile. Et quand il l'eut prise, il s'en alla au monastère. Les moines lui dirent : Ancien, d'où as-tu cette sébile en bois de santal tête-de-bœuf? Il leur raconta ce qui s'était passé. Les moines lui dirent : Ancien! convient-il que pour une simple sébile tu fasses montre de tes pouvoirs magiques? Il dit : Vénérables! que ce soit convenable ou non, c'est fait; maintenant, qu'y faire? Les moines rapportent l'incident à Bhagavat. Bhagavat dit : Un moine ne doit pas faire montre de pouvoirs magiques en présence d'un maître de maison; s'il le fait, il commet une faute. »

[1] Chin., sortirent pour aller se baigner. Donc il faut lire : tīrtha.

[2] Chin., manifester.

A la suite de ces textes nous devons mentionner un sūtra perdu qui traitait également ce sujet, le *Pin-t'eou-lou ts'iu po king* «sūtra sur Piṇḍola prenant le vase» 賓頭盧取鉢經, en un chapitre, qui est mentionné dans le *Tcheng yuan sin ting che kiao mou lou* 貞元新定釋教目錄 (Tōk., XXXVIII, 6, 45^{b}, col. 12; ce catalogue n'est pas mentionné dans Nanjio; il n'est conservé que dans l'édition de Corée).

Il est légitime de rapprocher et de comparer entre eux ces cinq récits, puisque nous les avons empruntés à des ouvrages de même catégorie, des Vinaya. Les Vinaya des diverses écoles n'ont pas seulement pour caractère commun de traiter des mêmes matières, c'est-à-dire d'exposer les règles de la discipline sur un plan à peu près uniforme; ils nous permettent en outre de saisir la tradition sous des aspects divers à des dates fort voisines; tous, en effet, paraissent avoir été rédigés au cours du siècle qui précéda la naissance du Christ. A l'époque où nous la saisissons dans les Vinaya, la légende du miracle de Piṇḍola a pris des formes très variées. On peut cependant dégager un certain nombre de traits communs qui permettent de dresser un tableau schématique.

Le Bouddha est à Rājagṛha (à Vaiśālī, Mś.). Le richard Jyotiṣka, pour assister à un miracle, suspend un bol à une perche élevée; les concurrents doivent se l'approprier par des moyens surnaturels (le richard est anonyme, Dhg.; les Licchavi le remplacent, Mś.). Les six maîtres hérétiques essaient vainement d'obtenir le bol par faveur spéciale (sauf Mś.). Piṇḍola (Daśabala Kāśyapa, MSv.) entre en scène avec Maudgalyāyana (qui manque à MSv.; Mś. ajoute Aniruddha et Kāśyapa). Tous les deux sont assis sur une pierre (Dhg). Chacun d'eux invite l'autre à user de ses facultés surnaturelles (sauf MSv.; Mś. seul introduit ici la conversion de Pa-t'i et sa sœur). Piṇḍola s'élève miraculeusement dans les airs (Vp. Dhg. Mś.); avec la pierre sur laquelle il était assis (Dhg. Mś.; mais il reste

sur son siège auprès de Jyotiṣka, Sv.). Il tourne au-dessus de Rājagṛha (Vp. Dhg. Mś.; trois fois, Vp.; sept fois, Dhg). Il saisit en volant le bol (Vp. Dhg. Mś.; il le saisit de dessus son siège en allongeant miraculeusement son bras, Sv. et MSv.). Jyotiṣka lui demande le bol qu'il remplit de nourriture et le lui rend (Vp. Dhg. Sv.); Piṇḍola mange le contenu du bol et en fait sentir ensuite l'odeur exquise aux autres moines (Sv.). Puis il retourne à son couvent (en prenant encore la voie des airs, Dhg.). Le Bouddha le blâme (le bannit jusqu'à la fin de sa vie corporelle, Sv.) et interdit de manifester à l'avenir des pouvoirs surnaturels en présence des laïcs.

Nous n'essaierons pas de reconstruire à l'aide de ces divers récits un état primitif de la légende; mais, sans prétendre en suivre les étapes successives à travers un développement chronologique, on peut chercher à se rendre compte des raisons qui ont groupé les éléments de cet épisode. Nous trouvons d'abord un thème de conte : un objet suspendu au sommet d'un mât de cocagne en est décroché par un moyen surnaturel. Pour utiliser ce thème dans les cadres du bouddhisme, le recours à Maudgalyāyana était tout indiqué : Maudgalyāyana est en effet, dans le classement des primautés, le premier de ceux qui ont les pouvoirs magiques, et de fait il apparaît constamment dans le rôle d'un magicien. Mais le prodige, par sa donnée même, devait s'accomplir sous les yeux de la foule, et par là il était condamnable au point de vue de l'orthodoxie bouddhique. On ne pouvait par conséquent l'attribuer à Maudgalyāyana, dont l'irréprochable sainteté se serait trouvée en fâcheuse posture. C'est pourquoi dans tous les récits nous voyons Maudgalyāyana paraître, mais seulement pour se récuser. Tous nos Vinaya, à l'exception des Mūla Sarvāstivādin, reportent sur Piṇḍola l'honneur fâcheux d'avoir réalisé le miracle. Pourquoi ce choix? Dans la liste traditionnelle des primautés (cf. *supra*, p. 195), Piṇḍola est le premier de ceux qui ont le rugissement du lion;

en d'autres termes, il excelle à triompher des hérétiques dans les controverses. Ce n'est pas par la dialectique qu'il triomphe ici dans l'épreuve où les hérétiques avaient échoué avant lui; les moyens qu'il met en œuvre sont purement magiques. Ce n'est donc pas le prestige de sa primauté spéciale qui l'a fait introduire dans cette scène. Mais nous avons déjà reconnu et signalé d'autres éléments dans la donnée du personnage; derrière le moine sage et discipliné, nous avons entrevu une figure populaire, déjà reliée par l'intermédiaire du roi Udayana au monde des contes, et qui aurait eu pour marque distinctive la gloutonnerie. Dans tous les récits des Vinaya, l'objet proposé aux efforts des concurrents est un bol; du bol à Piṇḍola ou de Piṇḍola au bol, la transition était facile. En fait, trois des Vinaya, Vp. Dhg. Sv., nous représentent le donateur remplissant de nourriture le bol une fois décroché pour l'offrir à Piṇḍola; Sv. ajoute même un trait assez savoureux : Piṇḍola commence par absorber le contenu du vase, et laisse ensuite ses confrères en humer l'odeur exquise. Les données particulières que Mś. introduit dans la légende s'accordent bien, elles aussi, avec l'image du moine glouton : c'est avec le bol à la main que Piṇḍola se présente devant la sœur de Pa-t'i; et c'est autour de ce bol que se serre et se dénoue tout le petit drame.

Outre les deux données du bol décroché en l'air et du moine goulu, le Vinaya des Dhg. et celui des Mś. introduisent dans le récit un autre élément, celui de la pierre volante. Peut-être retrouvons-nous là l'écho de légendes locales qui auraient associé la pierre et le moine, célèbres l'un et l'autre par le souvenir d'un vol miraculeux. Le motif a eu du succès; nous le rencontrons plus tard dans des ouvrages secondaires qui appartiennent l'un à la tradition palie (*Dhammapadatthakathā*), l'autre à la littérature sanscrite, et probablement à l'école des Sarvāstivādin (*Aśokāvadāna;* ce dernier texte l'a toutefois utilisé dans un cadre tout différent).

On est assez surpris de constater que le bannissement à perpétuité de Piṇḍola est mentionné seulement dans un des Vinaya, celui des Sarvāstivādin. C'est pourtant le trait particulier qui devait assurer à Piṇḍola un rôle exceptionnel dans le développement de la religion. Par une autre singularité qui n'est pas moins frappante, l'accord habituel du Vinaya des Mūla Sarvāstivādin avec celui des Sarvāstivādin est totalement rompu sur ce point; les MSv. ont non seulement omis la sentence de bannissement, mais encore ils ont, par une dérogation unique dans l'ensemble des Vinaya, éliminé Piṇḍola pour lui substituer Daśabala Kāśyapa. Par application de la sentence, Piṇḍola se trouve aussitôt transporté dans le pays fabuleux de l'Ouest, l'(Apara-)Godānī. C'est dans le même pays que Nandimitra lui assigne sa résidence. Les Tibétains ont, au contraire, attribué comme séjour à Piṇḍola, dans la répartition des 16 ou des 18 Arhat, le pays fabuleux de l'Est, le Pūrva Videha. Mais, longtemps avant les textes tibétains, le grand traducteur Paramārtha, au VIe siècle, connaissait et adoptait la doctrine qui plaçait Piṇḍola au Pūrva Videha; c'est de là que le saint moine arrive au secours de Vasubandhu désespéré, pour lui exposer la doctrine du Vide du Hīnayāna, au moment où celui-ci va se donner la mort (Takakusu, *T'oung Pao* 1904, p. 273). Une troisième localisation est indiquée par l'*Aśokāvadāna*. Le roi Aśoka demande à Piṇḍola : « Où séjournes-tu maintenant? » L'Ancien répondit [en vers] : « Au Nord du roi des étangs [l'Anavatapta] dans le mont Gandhamādana » (*Divyāv.*, p. 402). Les versions chinoises concordent toutes les trois avec l'original sanscrit (*A-yu wang tchouan*, Tōk., XXIV, 10, 7ª : « Dans la résidence de la Montagne Parfumée » — *A-yu wang king*, XXIV, 10, 37ᵇ : « Au pays du Nord, à l'étang A-neou [Anavatapta], dans la montagne Ivresse de Parfum » — *Tsa a-han king*, Tōk., XIII, 3, 38ᵇ : « Dans la montagne du Nord; le nom de cette montagne est Kien-t'o-mo-lo »). Piṇḍola était donc localisé, sui-

vant les écoles, à l'Est, à l'Ouest, au Nord; le désaccord est pourtant moins grave qu'il n'apparaît; la région au Nord-Ouest de l'Inde, par delà le Cachemire, pouvait être à volonté attribuée au Nord ou à l'Ouest. Cependant l'opposition entre le Pūrva-Videha et l'Apara-Godāna reste iréductible.

Les récits des Vinaya, que nous venons d'étudier, ont servi de base aux commentaires anciens que nous allons maintenant examiner. Par une heureuse chance, les deux textes dont nous disposons représentent les deux grands courants du bouddhisme: le *Fen pie kong tö louen* (voir *supra,* p. 200) appartient à la tradition du Nord, souvent désignée, par une limitation inexacte, comme la tradition sanscrite; l'*Atthakathā* sur le *Dhammapada* est un des textes consacrés de la tradition palie, souvent désignée, avec plus ou moins d'exactitude, comme la tradition du Sud.

En commentant la liste des primautés spéciales que nous avons eu si souvent à mentionner, le *Fen pie kong tö louen* était naturellement amené à raconter l'épisode qui justifie pour chacun des personnages la primauté qui lui est assignée. Voici le récit qui concerne Piṇḍola.

Fen pie kong tö louen, chap. 4 (Nanj., 1290; Tōk. XXIV, 4, 59ª, col. 3) : «Voici pourquoi Piṇḍola a été loué d'être celui qui pouvait soumettre les hérétiques. Dans la ville de Vaiśālī, il y avait un notable nommé Tche-to 質多 (Cita?) qui s'affligeait constamment de ce que les six maîtres [hérétiques] recevaient des offrandes considérables et se vantaient en disant : Le sramane Gautama se prétend digne d'honneurs; il faut que nous luttions contre lui. Toute les fois qu'il manifestera un, nous manifesterons deux, et en doublant ainsi de suite jusqu'à trente-deux ($1 \times 2 = 2$; $2 \times 2 = 4$; $4 \times 2 = 8$; $8 \times 2 = 16$; $16 \times 2 = 32$). Alors ce notable invita les religieux tant orthodoxes qu'hétérodoxes; quand l'offrande fut terminée, il dressa un grand mât haut de quarante-neuf pieds et plaça un bol de santal

au sommet. Il proclama ceci : Celui qui pourra prendre ce bol en tendant la main aura gagné le premier point. Piṇḍola pensa alors à part lui : Il faut maintenant que je manifeste ma puissance surnaturelle, afin que les six maîtres hérétiques réduits au silence se soumettent. Il fit encore cette réflexion : L'Honoré du monde a toujours averti ses disciples de ne pas manifester leurs facultés surnaturelles; si maintenant je ne les manifeste pas, il est à craindre que ces gens-là continuent perpétuellement à agir d'une manière criminelle; si je les manifeste, il est à craindre que je ne viole les enseignements de l'Honoré du monde. En moins de temps qu'il n'en faut pour baisser et lever la tête, il manifesta sa puissance surnaturelle; en étendant la main il prit ce bol de santal; puis il s'éleva dans les airs, fit sept fois le tour de la ville, et revint sur son siège. Il dit aux brahmanes : A votre tour d'en manifester deux fois plus. Les six maîtres hérétiques gardèrent le silence. En ce moment, le grand général des démons nommé Pan-che 半師 (Pāñcika) dit aux six maîtres : Vous autres, manifestez le double[1]. Alors la foule des adeptes des six maîtres hérétiques ne sut plus où se mettre. Par ce récit on apprend que Piṇḍola fut le premier de ceux qui soumettent les hérétiques. »

Dans ce récit, Piṇḍola, pour satisfaire à la condition posée expressément par le notable Tche-to, s'empare du bol en allongeant le bras d'une manière miraculeuse; c'est le procédé qu'il employait aussi dans le récit des Sarvāstivādin et des Mūla Sarvāstivādin. Mais tandis que ces deux Vinaya laissaient de côté le vol surnaturel de Piṇḍola, qui n'avait pas de raison d'être dans cette forme de la tradition, l'auteur du commentaire recueille aussi cet épisode et le greffe tant bien que mal sur le premier : après avoir pris le bol, Piṇḍola s'élève dans les airs. Il tourne sept fois au-dessus de la ville; c'est le chiffre

[1] Nous lisons 徒 avec l'édition des Yuan et des Ming, au lieu de 倢 que donne l'édition de Corée.

IMPRIMERIE NATIONALE.

que donne Dhg., et Dhg. seul. L'intervention de Pāñcika, qui proclame le triomphe de Piṇḍola, est une nouveauté, peut-être significative : Pāñcika est, en effet, le Yakṣa «des confins du Cachemire», comme l'atteste la *Mahāmāyūrī* (78, 3) dans la tradition sanscrite, et la *Samantapāsādikā* (*Vinaya*, III, 115) dans la tradition palie. Nous relevons ici un nouvel indice qui oriente la légende de Piṇḍola vers le Nord-Ouest de l'Inde. Notons, en outre, que la scène se passe à Vaiśāli, comme dans Mś., et dans Mś. seul. Le nom du notable Tche-to, tel qu'il est donné ici, peut difficilement correspondre à Jyotiṣka; cette transcription rend normalement le sanscrit Citra, pracrit Citta; mais le notable Citra demeure dans le voisinage de Śrāvastī. Au total, le récit du *Fen pie kong tö louen* est le résultat d'une contamination d'éléments disparates.

L'*Atthakathā* du *Dhammapada* est considérée comme un ouvrage canonique de l'église palie : pourtant le récit qu'elle donne s'écarte sensiblement de la forme adoptée par le Vinaya de cette école. Le voici, tel qu'il se lit dans le très long commentaire sur le vers 181 du *Dhammapada* :

«Il y avait une fois à Rājagaha un banquier qui, pour écarter tous les dangers et garder en sécurité ses parures, etc., susceptibles de se perdre par négligence, les avait serrées dans une corbeille en résille qu'il fixa à un pilotis dans le Gange. Mais un arbre à santal rouge qui avait poussé sur le bord du Gange vint à tomber dans le fleuve qui baignait ses racines; il se brisa en mille pièces à se heurter çà et là sur les cailloux; une de ses maîtresses branches (ghaṭikā), qui avait bien la taille d'une souche (ghaṭā), polie par les pierres, balayée par les vagues, devenue lisse et unie, emportée au cours de l'eau avec la mousse qui l'enveloppait, alla se prendre aux mailles. Le banquier demanda : Qu'est-ce donc? — C'est, lui dit-on, une branche d'arbre. Il se la fit apporter. Pour savoir quelle sorte de bois c'était, il la fit débiter à la scie; à la couleur de

laque, il reconnut que c'était du santal rouge. Le banquier n'était ni bien pensant, ni mal pensant; il était entre les deux. Il se dit : J'ai déjà dans ma maison beaucoup de santal; que vais-je faire de celui-ci? Eh bien, se dit-il, il y a dans le monde nombre de gens qui prétendent être des Arahat et pourtant je ne connais pas un seul Arahat. Je vais donc me servir de quelque artifice à la maison; j'y ferai tailler un bol que je placerai sur une perche; avec une série de bambous, je le ferai pendre en l'air à une hauteur de soixante coudées et je dirai alors : S'il y a un Arahat, qu'il vienne par l'espace et le prenne; si quelqu'un le prend, je me mets sous sa tutelle avec ma femme et mes enfants. Selon son plan il fit tailler un bol, le fit hisser au moyen d'une série de bambous, et déclara : S'il y a un Arahat en ce monde, qu'il vienne par l'espace et prenne ce bol.

Les six maîtres d'hérésie lui dirent : Voilà qui nous convient, donne-le nous. — Venez par l'espace, leur dit-il, et prenez-le. Le sixième jour, Nâtaputta le Nigantha y envoya ses disciples. Allez chez le banquier, leur dit-il, et parlez-lui ainsi : Le bol convient à notre maître; il ne peut pourtant pas venir à travers l'espace pour si peu de chose; donne-lui donc le bol. Ils allèrent chez le banquier et lui parlèrent ainsi. Le banquier leur dit : S'il est capable de venir le prendre en passant par les airs, qu'il le prenne. Nâtaputta eut alors envie d'y aller en personne, et il s'entendit avec ses disciples : Je lèverai, leur dit-il, une main et un pied comme si je voulais m'envoler; vous me direz alors : Ô notre maître, que faites-vous? n'allez pas pour un bol en bois montrer à la foule votre nature secrète d'Arahat. Et alors vous me prendrez les mains et les pieds, et vous me tirerez jusqu'à me faire tomber à terre. Il s'en alla donc chez le banquier et lui dit : Grand banquier, ce bol ne convient pas à d'autres; tu ne voudrais pas que je m'envole à travers l'espace pour si peu de chose. Donne-moi le bol. — Saint

homme, viens le prendre en volant dans les airs. Alors Nāṭaputta écarta ses disciples en leur criant : Éloignez-vous; éloignez-vous; je m'en vais voler à travers l'espace. Et il leva une main et un pied. Ses disciples lui dirent : Ô notre maître, que faites-vous? Pour un malheureux bol de bois, montrer à la foule vos mérites cachés, à quoi bon? Ils lui prirent les mains et les pieds, le tirèrent et le firent tomber à terre. Il dit au banquier : Grand banquier, ils ne me laissent pas m'envoler; donne-moi le bol. — Saint homme, allez le prendre au vol, répondit le banquier. Ainsi les hérétiques eurent beau faire leurs efforts pendant six jours, ils n'eurent rien.

« Le septième jour, le vénérable Mahā Mogallāna et le vénérable Piṇḍola Bhāradvāja se dirent : Allons quêter à Rājagaha. Ils étaient sur une pierre de meule, et ils allaient passer leur costume quand des coquins se mirent à causer entre eux : Ah! ah! avant, les six maîtres allaient partout disant : Nous sommes des Arahat, et voilà aujourd'hui six jours passés depuis que le banquier de Rājagaha a fait hisser son bol en disant que, s'il y avait un Arahat, il vienne le prendre à travers les airs, et il n'y en a pas un seul qui puisse dire, en volant dans l'espace : Je suis un Arahat. Maintenant nous saurons bien qu'il n'y a pas d'Arahat en ce monde. A les entendre parler, le vénérable Mahā Mogallāna dit au vénérable Piṇḍola Bhāradvāja : Eh bien! vénérable, tu les a entendus parler; ils ont l'air d'y englober la doctrine de Bouddha. Tu es un grand magicien, tu peux beaucoup. Va prendre ce bol en passant par les airs. — Vénérable Mogallāna, tu as été proclamé le premier des magiciens, prends-le donc; si tu le prends, c'est comme si je le prenais. — Prends-le, vénérable! A ces mots Piṇḍola Bhāradvāja entra dans l'extase du quatrième degré, fondée sur les supersavoirs; du bout de l'orteil il donna à la pierre de meule une dimension de trois gāvuta, la souleva dans l'espace comme du coton, et tourna sept fois au-dessus de Rājagaha. La ville avait une

dimension de trois gāvuta, il savait donc qu'il la recouvrait. Les gens de la ville eurent peur que la pierre ne leur tombât dessus : ils se mirent sur la tête des vans, etc. et se cachèrent çà et là. A la septième fois, l'ancien (thera) brisa la pierre de meule et se laissa voir. La foule, en apercevant l'ancien, lui cria : Saint homme, Piṇḍola Bhāradvāja, tiens la pierre bien ferme qu'elle ne nous fasse pas tous périr ! L'ancien lança la pierre avec le bout du pied, la jeta au loin, et resta en place. Il s'était arrêté au-dessus de la maison du banquier. Le banquier en le voyant se prosterna et lui dit : Maître, descends ! L'ancien descendit du haut des airs ; le banquier le fit asseoir, se fit remettre le bol, le remplit des quatre sucreries et le rendit à l'ancien. L'ancien prit le bol et s'en alla au couvent. Et alors tous ceux qui n'avaient pas vu le prodige parce qu'ils étaient au bois ou au village se groupèrent et demandèrent instamment à l'ancien de leur faire voir, à eux aussi, le prodige. Et il leur fit voir le prodige tout en allant au couvent. Le maître avait entendu le bruit de la foule qui poursuivait l'ancien de ses instances. Ānanda, quel est donc ce bruit ? demanda-t-il. — Saint homme, c'est Piṇḍola Bhāradvāja qui a pris le bol de santal en volant à travers les airs ; voilà d'où vient ce bruit. Le maître fit appeler Bhāradvāja et lui demanda si vraiment il avait agi ainsi. — C'est vrai, saint homme ! — Pourquoi donc, Bhāradvāja, as-tu agi ainsi ? Il réprimanda l'ancien, fit briser en pièces le bol, fit distribuer les morceaux aux moines pour les broyer comme onguent, et proclama une prescription [qui défendait de faire des prodiges]. »

Nous ne nous arrêterons pas aux embellissements que l'auteur a cru bon d'introduire pour l'amusement de ses lecteurs : il rapporte tout au long l'origine du bloc de santal qui devait fournir le bol précieux ; il trace un tableau assez comique de l'hérétique qui prétend être retenu de force par ses disciples quand il était sur le point de s'envoler. Si nous ne considérons

que les données essentielles, nous constatons que ce commentateur, adepte des Sthavira, a puisé sans scrupule dans le Vinaya des Dharmagupta. Tout l'épisode de la pierre volante, qu'il s'est plu à développer, est emprunté à ce Vinaya, jusqu'à la mention précise des sept tours décrits au-dessus de la ville. La répétition du miracle par Piṇḍola, quand il retourne au monastère, est sans aucun doute un enjolivement de provenance secondaire. Nous observons une fois de plus ce trait trop souvent méconnu : les commentateurs palis ont mis en œuvre sans scrupule des données empruntées aux écoles concurrentes. Le voisinage des couvents rivaux ne pouvait manquer d'amener de part et d'autre des emprunts qui ne touchaient pas au fond de la doctrine.

Avec l'*Aśokāvadāna*, nous atteignons une autre couche des écrits religieux, celle des ouvrages proprement littéraires. L'*Aśokāvadāna* ne porte pas de nom d'auteur, et nous n'en connaissons pas la date. Mais trois des contes du recueil : Upagupta et Māra (*Divyāv.*, 357-363); Aśoka et Yaśas (*ibid.*, 382-384); le Don de la moitié d'une mangue (*ibid.*, 430-432) reparaissent dans le *Sūtrālaṃkāra* (contes 54, 16, 27; cf. Huber, *Études de littérature bouddhique*, *B.É.F.E.-O.*, IV, 709 et suiv.). Le *Sūtrālaṃkāra* est l'œuvre authentique du grand poète Aśvaghoṣa, le contemporain et le conseiller du roi Kaniṣka. Aśvaghoṣa, l'auteur du *Buddhacarita* et de tant d'autres œuvres géniales, n'avait pas besoin de puiser chez les autres pour grossir ses œuvres personnelles; il est, au contraire, conforme à l'usage hindou qu'un auteur reproduise dans ses œuvres, comme une estampille d'origine, des parties d'une autre de ses œuvres. En outre, M. Huber a déjà signalé des rapports frappants de métrique et de style entre les trois contes tirés de l'*Aśokāvadāna* par le compilateur du *Divya* et le *Buddhacarita*. La rédaction de l'*Aśokāvadāna* tout entier rappelle de très près tous les procédés familiers à Aśvaghoṣa. Si l'œuvre n'est pas de lui, elle est

certainement de son école. La plus ancienne des traductions chinoises, *A-yu wang tchouan*, Nanj., 1459; Tōk., XXIV, 10, remonte aux environs de l'an 300; elle est due à un Iranien, An Fa-k'in (Nanj., App. II, 25) qui travaillait à Lo-yang entre 281 et 306. L'ouvrage fut traduit une seconde fois au VIe siècle, en 512, par Saṃghapāla; c'est le *A-yu wang king* (Nanj., 1343; Tōk., XXIV, 10). Une traduction partielle du même recueil a été incorporée de manière assez inattendue dans la version chinoise du *Saṃyukta āgama* due à Guṇabhadra, entre 435 et 443 (Nanj., 544; Tōk., XIII, 2-4). C'est dans la section qui porte le nom du prince Kunāla (*Kunālāvadāna*) que se rencontre l'épisode où paraît Piṇḍola. Nous traduisons ici l'original sanscrit du passage tel qu'il a été conservé dans le *Divyāvadāna* (XXVII, 399-402); nous avons pris pour base la traduction donnée par Burnouf dans l'*Introduction à l'Histoire du Buddhisme indien*, 396-399. Il ne sera pas inutile d'y ajouter la traduction des passages parallèles des trois versions chinoises.

Divyāv., XXVII (*Kunālāvadāna*), 399-402 : (Le roi Aśoka adresse une invitation au clergé bouddhique; trois cent milliers de bhikṣu répondent à l'appel.) « Mais personne n'occupait le siège de l'ancien (vṛddhāsana). Le roi dit : Pourquoi donc ce siège d'ancien n'est-il pas occupé? Il y avait là un ancien nommé Yaśas qui possédait les six supersavoirs; il dit : Grand roi, c'est le siège de l'ancien! Le roi dit : Y a-t-il, ô vieillard (sthavira), quelqu'un de plus ancien que toi? Le vieillard dit : Oui, grand roi; il y en a un que le meilleur des êtres parlants, le souverain maître, a déclaré le premier des rugisseurs. C'est à Piṇḍola Bharadvāja, sire, qu'appartient ce siège, le premier! Alors le roi, tel qu'une fleur de kadamba, frissonnant dans tous ses pores, dit : Y a-t-il un moine qui ait vu le Bouddha et qui soit encore vivant? Le vieillard répondit :

Oui, grand roi. Piṇḍola Bharadvāja (c'est son nom) a vu le Bouddha, et il est encore vivant. Le roi dit : Vieillard, est-il possible que je le voie? Le vieillard dit : Grand roi, tu vas le voir maintenant. Voici le moment où il arrive. La joie au cœur, le roi dit :

«Le profit serait incomparable pour moi, tout plein de bonheur, insurpassable, si je vois de mes yeux cette noble créature, Piṇḍola Bharadvāja.

«Alors le roi joignit les mains, et resta les yeux fixés au ciel. Et ensuite le vieillard Piṇḍola Bharadvāja, entouré de milliers d'Arhat qui formaient comme une demi-lune, tel qu'un cygne royal, descendit du ciel et s'assit sur le siège de l'ancien. En voyant le vieux Piṇḍola Bharadvāja, les centaines de milliers de moines lui rendirent hommage. Le roi regarda Piṇḍola Bharadvāja; il avait la tête toute blanche; ses longs sourcils lui pendaient au front et cachaient les prunelles de ses yeux; il avait tout l'air d'un Pratyekabuddha. En l'apercevant, le roi, tel qu'un arbre coupé à la racine, tomba de tout son corps aux pieds de Piṇḍola Bharadvāja, lui baisa les pieds, fixa les genoux en terre, joignit les mains; et, les regards arrêtés sur le vieillard Piṇḍola Bharadvāja, il dit, en versant des larmes :

«Quand j'avais abattu mes ennemis, et que la terre entière, avec les océans qui la parent, avec les montagnes, se trouva réunie sous mon parasol, ma joie en fut moins grande qu'à contempler ce vieillard.

«A te voir, je vois aujourd'hui le Tathāgata; grâce à ta compassion je t'ai vu, et ma foi a redoublé. Tu as donc vu, ô vieillard, le Tathāgatha, mon guru, Bhagavat, le Bouddha! Alors le vieux Piṇḍola Bharadvāja, soulevant des deux mains ses sourcils, dit au roi Aśoka, en le fixant des yeux :

«Je l'ai vu bien des fois, l'incomparable, le grand ṛṣi, qui

resplendit du même éclat que l'or brûlant, avec ses trente-deux signes, avec son visage de lune automnale, avec sa voix qui a un son brahmique, lui qui se plaît dans la paix.

«Le roi dit : Vieillard, où as-tu vu Bhagavat, et comment? Le vieillard dit : Quand. . . etc. (miracle de Śrāvastī, miracle de Saṁkāśya). Et aussi quand, sur l'invitation de Sumāgadhā, la fille d'Anāthapiṇḍada, il se rendit à Puṇḍavardhana par des moyens magiques, en compagnie de cinq cents Arhat. Alors, moi, par des moyens magiques, saisissant un rocher de la montagne, je m'élançai vers le ciel et je me rendis à Puṇḍavardhana. Et pour cette raison Bhagavat me lança cette injonction : Tu n'auras pas de Parinirvāṇa tant que la Loi n'aura pas disparu. Et il dit encore [en vers] :

«Quand le Maître s'en alla par la force de la magie, invité par Sumāgadhā, le Guru, — alors saisissant par la force de la magie une roche, je me rendis en hâte à Puṇḍavardhana. — Alors le fils de la race des Śākya, le Compatissant, me donna cet ordre : — Tu n'iras pas dans le Nirvāṇa tant que cette Loi n'aura pas disparu.»

Les trois versions chinoises rendent avec une fidélité presque littérale l'entrevue d'Aśoka et de Piṇḍola. Les divergences ne se manifestent guère qu'à propos du miracle accompli mal à propos par l'Arhat. L'*A-yu wang tchouan* rapporte l'épisode en ces termes (Tōk., XXIV, 10, 7ᵃ) : «Lorsque Sou-mo-k'ia-ti, dans la ville de «Pleine-richesse» (Man-fou 滿富 = Pūrṇa vardhana), invita le Bouddha, les 500 Arhat manifestant chacun leurs transformations surnaturelles arrivèrent dans la ville de Man-fou. Moi, en cette occasion, je me transformai magiquement de manière à être assis dans la grotte de joyaux d'une montagne de joyaux, et je me rendis dans la ville de Man-fou.» Le traducteur a supprimé la reprise en vers du même épisode. Il n'est donc pas question ici de la punition infligée à Piṇḍola par le Bouddha.

Les deux autres traductions reproduisent le sanscrit avec une fidélité parfaite.

A-yu wang king (Tōk., XXIV, 10, 37[b]) : « En outre, ô grand roi, quand Sieou-mo-k'ia-t'o, fille d'Anāthapiṇḍika, invita le Bouddha et les 500 Arhat, le Bouddha, par sa force surnaturelle, alla dans le royaume de Fen-t'o-pa-t'o 分陀跋陀. Moi, par ma force surnaturelle, je soulevai une montagne, et par la voie des airs je me rendis aussi dans ce royaume. En ce temps, Bhagavat prononça cet ordre à mon sujet : Vous ne pouvez pas entrer dans le Nirvāṇa tant que subsistera ma Loi. Piṇḍola prononça alors cette gāthā :

« Lors de l'invitation de Sieou-mo-k'ia-t'o, le Bouddha, par sa force surnaturelle, se rendit en ce lieu ; moi, par ma force, je soulevai une montagne et, le suivant, j'arrivai dans le royaume de Fen-t'o ; en ce temps le Bouddha prononça une sentence qui m'imposait un ordre pour toute la durée de la Loi. Voilà en quelle occasion j'ai vu pleinement le Bouddha. »

Tsa a-han king, chap. 23 (Tōk., XIII, 3, 38[b]) : « En outre, lorsque Bhagavat résidait dans le royaume de Śrāvasti en compagnie de 500 Arhat, la fille du notable Anāthapiṇḍika se trouvait justement alors dans le royaume de Fou-leou-na-pa-t'o-na 富樓那跋陀那. En ce temps, cette fille invita le Bouddha ainsi que les religieux bhikṣu. Alors les bhikṣu vinrent là par la voie de l'air. Moi, en ce moment, par ma force surnaturelle, avec une grande montagne, je vins en ce lieu pour accepter l'invitation. Alors le Bhagavat me fit des reproches en disant : « Comment avez-vous osé manifester de cette façon votre pouvoir surnaturel ? Maintenant je vous inflige cette punition 我今罰汝 : Vous serez toujours dans ce monde sans pouvoir obtenir le Nirvāṇa, vous protégerez et maintien-

drez ma Loi correcte et vous empêcherez qu'elle ne s'éteigne.»
Puis [Piṇḍola] prononça cette gāthā :

«Quand Bhagavat eut reçu cette invitation, les 500 bhikṣu se rassemblèrent. En ce temps, moi, par ma force surnaturelle, ayant soulevé 挑 une grande montagne, je me rendis là. Bhagavat me fit des reproches et me punit [en disant] : «Vous resterez dans le monde sans atteindre au Nirvāṇa; vous protégerez et maintiendrez ma Loi correcte et vous empêcherez que la Loi ne soit détruite.»

Le banquet de Sumāgadhā, que l'*Aśokāvadāna* rappelle à propos de Piṇḍola, est célèbre dans la tradition bouddhique. Il est le sujet d'un avadāna particulier, conservé en sanscrit dans la collection népalaise; c'est le *Sumāgadhā avadāna* (cf. Râj. Mitra, *Sanskrit Buddhist Literature of Nepal*, p. 237, qui en donne l'analyse). Le chinois en possède quatre rédactions différentes; la plus récente, due à Che-hou et qui date de la fin du xe siècle (980-1000), reproduit fidèlement notre original sanscrit : *Fo chouo ki kou tchang tchö niu tö tou yin yuan king* (Nanj., 937; Tök., XII, 4, 5^a-12^a). Les trois autres versions sont des rédactions indépendantes; deux d'entre elles sont attribuées à Tche K'ien, entre 223 et 253; quoique attribuées au même traducteur et désignées l'une et l'autre sous le titre de *Siu-mo-t'i niu king*, elles sont complètement différentes. L'un des deux *Siu-mo-t'i niu king* se trouve chez Nanj., 615 et Tök., XII, 4, 13^b-18^b. Cette traduction a été incorporée tout entière sans aucune modification dans l'*Ekottara āgama* chinois, chap. 22 (Nanj., 543; Tök., XII, 2, 5^a-9^b); la collection chinoise de l'*Ekottara āgama* date de la fin du IVe siècle, que l'auteur en soit Gautama Saṁghadeva, comme l'indique l'édition coréenne, ou que ce soit Dharmanandi comme l'indiquent les éditions chinoises. Le second *Siu-mo-t'i niu king* de Tche K'ien manque aux éditions chinoises du Tripiṭaka; il n'est conservé que dans l'édition coréenne (Tök., XII, 4, 12^a-13^b).

Enfin, un contemporain de Tche K'ien, Tchou Liu-yen, est le traducteur du *Fo chouo san-mo-k'ie king* (Nanj., 616; Tōk., XII, 4, 18ᵇ-20ᵇ), daté de l'an 230. — Enfin le Kandjour tibétain possède une traduction du *Sumāgadhāvadāna* (Mdo, XXIX, 4). M. Tokiwai a traduit en anglais les deux versions dues à Tche K'ien et la version due à Liu-yen dans ses *Studien zum Sumāgadhāvadāna*, Darmstadt, 1898.

Piṇḍola ne paraît que dans une seule de ces quatre versions, celle due à Liu-yen. Pour répondre à l'invitation de Sumāgadhā, le Bouddha, accompagné de ses disciples, est arrivé par la voie des airs à la ville de Puṇḍravardhana; pour satisfaire la curiosité du peuple avide de le voir, il a changé en cristal transparent la porte du palais où il est descendu. «En ce temps-là le Bouddha avait un Arhat nommé Piṇḍola; il se trouvait alors assis au sommet d'une montagne et il oublia d'aller dans le royaume de Nan. Piṇḍola était donc coupable d'être venu en retard. Il se trouva par hasard qu'il avait voulu avec une aiguille coudre son vêtement; de son aiguille, il perça le sol qui se trouva réuni par le fil avec son vêtement. A ce moment-là le Bouddha qui avait répondu à l'invitation du roi de Nan était déjà assis dans le palais. Piṇḍola, par ses pouvoirs surnaturels, s'envola dans les airs pour se rendre dans le royaume de Nan. La montagne suivit alors Piṇḍola par derrière. Or il y avait dans le royaume une femme enceinte, qui, voyant la montagne venir et répandre l'obscurité, eut peur qu'elle ne lui tombât dessus; alors, ayant grande crainte, elle avorta. Le Bouddha le sut de loin, et ordonna à Mahā Maudgalyāyana d'aller en volant par son pouvoir surnaturel à la rencontre de Piṇḍola pour lui demander pourquoi il était en retard. Piṇḍola alors se retourna et aperçut la montagne. Il l'empoigna et la projeta à son ancienne place, à huit mille li de distance. Puis Piṇḍola étant arrivé en présence de Bouddha lui rendit hommage et s'assit à l'écart. Le Bouddha dit à Piṇḍola : Si j'en-

seigne les hommes ici-bas, c'est que je désire faire en sorte que tous soient sauvés du monde. Et vous, après avoir manqué au rendez-vous, vous avez en outre tué une personne. La vie humaine est chose très importante. Votre façon d'agir n'est pas pour plaire à ma doctrine. Dorénavant vous ne pouvez plus m'accompagner pour manger ni pour vous réunir à l'assemblée. Vous devez rester ici jusqu'à ce que le Bouddha Maitreya apparaisse dans le monde. Alors seulement vous en sortirez par le Parinirvāṇa. Quand Piṇḍola eut entendu ces paroles du Bouddha, il resta silencieux et chagrin et il se fit des reproches; le repas une fois terminé, il se leva et en présence (du Bouddha) rendit hommage. Puis les Bodhisattva et les Arhat ensemble prirent congé et s'en retournèrent dans leurs montagnes. »

Piṇḍola ne reparaît pas dans les autres textes du *Sumāgadhāvadāna*, mais le motif de la montagne volante y reparaît, associé à d'autres personnages. Dans le premier des deux textes de Tche K'ien, c'est Subhūti qui crée une montagne de lieou-li où il s'installe dans une grotte. Dans le second texte de Tche K'ien, Mahā Maudgalyāyana crée une montagne magique et s'installe au sommet, les jambes croisées. Enfin, dans le texte sanscrit et dans sa traduction chinoise, on voit successivement Mahā Kāśyapa créer une grande montagne d'or, de couleur éblouissante, et s'installer sur le sommet; puis Dravya créer de même une grande montagne ornée des quatre sortes de joyaux et s'installer sur le sommet.

La caverne où s'installe magiquement Subhūti, dans l'intérieur d'une montagne de lieou-li, fait pendant à la caverne de joyaux où Piṇḍola était installé, d'après le récit de l'*A-yu wang tchouan*, pour se transporter à Puṇḍravardhana. Cette concordance nous impose une correction nécessaire dans le texte sanscrit du Divya Le passage tadāham ṛddhyā parvataśailagrahāya est inexplicable. Burnouf avait considéré

grahāya comme une forme fautive équivalant à gṛhītvā, de grah «prendre». Il est manifeste qu'il faut lire parvataśailaguhāṁ [nirmā]ya «ayant créé magiquement une caverne de rocher». Au point de vue graphique, les deux signes gra et gu, dans l'écriture népalaise, sont à peu près identiques; la confusion est presque inévitable.

Il n'est pas sans intérêt d'observer que le lien qui attache Piṇḍola à la légende de Sumāgadhā n'est pas un lien organique. La seule donnée stable, commune à toutes les rédactions, est le thème de la montagne volante; on peut être tenté d'admettre que Piṇḍola, l'Arhat de la pierre volante, a été introduit par ce détail dans un cycle où sa place n'était pas marquée. D'autre part, la traduction du *Sumāgadhāvadāna* par Liu-yen nous ramène vers la même période (IIIe siècle) où paraît la plus ancienne traduction chinoise de l'*Aśokāvadāna*; nous voyons dans ces deux ouvrages le miracle de Piṇḍola et son châtiment mis en rapport avec la légende de Sumāgadhā. Mais, tandis que le rédacteur de l'*Aśokāvadāna* n'a pas pris soin de justifier par un motif précis la punition portée par le Bouddha, l'original suivi par Liu-yen veut en donner une explication raisonnable; il introduit l'épisode de la femme qui avorte par frayeur et rend ainsi Piṇḍola responsable d'un homicide involontaire, puisqu'il a entraîné derrière lui, sans s'en s'en douter, la montagne cousue par un fil à son vêtement.

Désormais, quelle que puisse être la variété des détails, la physionomie de Piṇḍola est fixée dans ses traits définitifs. Le Vinaya des Sarvāstivādin nous avait montré Piṇḍola banni du Jambudvīpa et exilé dans l'Apara Godānīya, aussi longtemps que la Loi durera sur la terre. Dans les Avadāna, Piṇḍola est simplement exclu du Nirvāṇa jusqu'au même terme, mais il reste dans ce monde, et même assez près des frontières de l'Inde, puisque, d'après l'*Aśokāvadāna*, sa résidence se trouve dans le mont Gandhamādana, au nord du lac Anavatapta

(*supra*, p. 251). S'il est, dans le Vinaya et dans les Avadāna, également condamné à vivre pour expier une faute commise, cette faute pourtant n'est pas la même en apparence dans les deux séries de textes : dans le Vinaya, il est puni pour avoir décroché un bol en public par des moyens miraculeux ; dans les Avadāna, il a péché, volontairement ou non, en entraînant avec lui une montagne à travers les airs. On observera néanmoins que dans les récits de deux Vinaya, le Dhg. et le Ms., Piṇḍola s'était aussi installé sur un rocher pour s'élever dans les airs. Trois des Vinaya, le Sv., le Msv., le Vp., omettent, il est vrai, ce détail. Il n'en reste pas moins que, dans la tradition des Vinaya, nous retrouvons au fond le trait essentiel du récit des Avadāna : Piṇḍola a été puni pour s'être transporté dans les airs avec un rocher. Le commentaire du *Dhammapada* (*supra*, p. 256) nous atteste au surplus que ce trait avait été admis, tout au moins à une date ultérieure, dans l'école des Sthavira. Il semble donc que nous atteignons là l'élément le plus communément admis de la légende : Piṇḍola, c'est l'Arhat qui vole avec un rocher.

C'est à l'occasion d'un banquet offert aux moines que Piṇḍola se manifeste devant le roi Aśoka. La place d'honneur lui a été réservée, et il se présente pour l'occuper. Nous touchons ici de près l'usage, que nous avons déjà signalé dans le bouddhisme chinois, de réserver un siège à Piṇḍola dans les réfectoires des couvents et de lui assigner des offrandes de nourriture. Nous retrouvons sous un aspect transformé le moine mangeur de la légende populaire; mais il est devenu le mystérieux invité qu'on attend toujours et qui consent rarement à se laisser voir. L'*Aśokāvadāna* nous conduit ainsi à conclure que les rites en l'honneur de Piṇḍola ne sont pas une innovation du bouddhisme chinois. Le personnage et son culte étaient complètement constitués dans l'Inde; leur introduction dans la Chine est l'œuvre des missionnaires hindous, et nous pou-

vons définir avec une précision satisfaisante les étapes de leur action.

Les premières apparitions de Piṇḍola et les premiers hommages qui lui soient rendus sont rattachés au souvenir de Tao-ngan. Tao-ngan inaugure une époque dans le développement du bouddhisme chinois. Il s'était formé sous des maîtres d'origine étrangère qui représentaient la tradition hindoue, en première ligne le singulier Fo-t'ou-tch'eng, qui avait étudié au Ki-pin (cf. la notice de Rémusat dans ses *Nouveaux Mélanges asiatiques*, II, 179-188) et qui a laissé la réputation d'un incomparable thaumaturge; il se peut que son influence ait préparé l'esprit sévère de Tao-ngan aux visions merveilleuses. Mais Tao-ngan est surtout un savant et un critique; le premier, il contrôle personnellement les traductions antérieures : « Avant lui, on avait fait paraître depuis longtemps des sūtra; mais les anciens traducteurs souvent se trompaient, ce qui faisait que le sens profond restait obscurci et qu'on ne le comprenait pas. Chaque fois qu'on faisait une explication orale, on se bornait à exposer l'intention générale et à lire continûment les textes. Tao-ngan examina à fond les sūtra et les règles et il en dégagea le sens profond. Il a composé des commentaires sur les sūtra de *Pan-jo* (*Prajñā*), *Tao hing* (*Daśasahasrikā*, Nanj., 5), *Mi tsi* (*Guhyapada*, Nanj., 23 (3) ou 1332), *Ngan-p'an* (*Ānāpāna*, Nanj., 681) qui font en tout vingt-deux chapitres. . . . Le sens des sūtra a pu devenir clair à partir de Tao-ngan 經義克明自安始也. » Tel est le témoignage exprès que lui rend l'auteur du *Kao seng tchouan* (chap. v, 24[b], col. 3-5). Sans traduire lui-même les textes, il encourage le travail des traducteurs; c'est sur son invitation que les sramanes étrangers Saṁghadeva (Nanj., App. II, 56), Dharmanandi (*ibid.*, 57), Saṁghabhaṭa (*ibid.*, 54) traduisirent un grand nombre de textes entre 381 et 385. « Constamment et en compagnie du sramane Fa-ho 法和, il soumit à un examen critique les sons et les caractères; il s'ap-

pliquait à extraire complètement le sens littéral. Tous les sūtra qui furent dès lors publiés, grâce à cela, purent être corrects. » Il ne tint pas à lui que le grand traducteur Kumārajīva s'installât de son vivant même en Chine; il le presssait d'y venir; mais les circonstances politiques ne permirent pas que ce désir fût réalisé. C'est seulement en 401, « seize ans après la mort de Tao-ngan, que Kumārajīva put enfin venir. Kumārajīva regretta de ne pas le voir et en eut une affliction sans limite » (*Kao seng tchouan,* loc. laud.). Kumārajīva apportait pour le traduire le *Vinaya des Sarvāstivādin,* grâce auquel un disciple de Tao-ngan, Houei yuan, put reconnaître, dans le mystérieux vieillard apparu devant Tao-ngan, la figure de Piṇḍola. « Alors on établit un siège pour lui offrir de la nourriture, et en tous lieux cela devint une règle » (*Kao seng tchouan, supra,* p. 222). On était au commencement du ve siècle. Une trentaine d'années plus tard (vers 437) un Chinois, Tao-t'ai, qui avait voyagé jusqu'à l'ouest du Pamir, traduisait à Leang-tcheou (province de Kan-sou) le *Mahāyāna-avatāra-śāstra,* où Piṇḍola figure en tête des seize grands śrāvaka qui, par mandat spécial du Bouddha, gardent la Loi dans les divers continents et prolongent leur existence dans le monde.

Au même moment, les relations maritimes se multiplient entre la Chine et l'Inde. Piṇḍola et son culte trouvent une nouvelle voie d'accès pour pénétrer en Chine. Les dynasties du Sud, qui ont tour à tour Nankin pour capitale, favorisent le bouddhisme; le développement du nouveau culte en profite. Déjà sous les Tsin orientaux (317-420), qui avaient eux aussi leur capitale à Nankin, une traduction restée anonyme avait fait connaître la *Śāriputraparipṛcchā* où le Bouddha charge Piṇḍola, en compagnie de trois autres bhikṣu, de protéger la Loi après la mort du Maître, sans entrer lui-même dans le Nirvāṇa. En 434, Saṁghavarman traduit la *Prière pour inviter le Saint Moine au bain;* entre 435 et 443, Guṇabhadra traduit

le *Saṁyukta āgama* qui contient de longs extraits de l'*Aśokāvadāna,* et entre autres l'épisode où Piṇḍola reçoit les hommages du grand roi; le même traducteur donne aussi une version du sūtra où Piṇḍola fait la leçon au roi Udayana. Entre 454 et 464, Houei-kien traduit la *Méthode d'invitation à Piṇḍola*. Vers 470, et toujours à Nankin, Fa-yuan et Fa-king font pour la première fois une image de Piṇḍola. Enfin, en 490, l'empereur, si malade que les médecins le jugeaient perdu, se trouve sauvé grâce à l'intervention de Piṇḍola. Les faits et les dates s'enchaînent étroitement au cours d'un siècle et attestent les progrès successifs du culte du saint en Chine. On peut se demander si les mouvements qui s'enregistrent ainsi dans l'Extrême-Orient ne sont pas les contre-coups d'une évolution analogue qui venait de s'accomplir dans l'Inde. Il est vraisemblable que les missionnaires hindous qui venaient en Chine y apportaient de préférence les textes, les doctrines et les pratiques que la mode avait mis en vogue dans leur pays d'origine. Si cette supposition est exacte, les dates des traductions chinoises nous fourniraient d'utiles approximations pour les dates des originaux indiens correspondants; nous pourrions dire que l'éminente sainteté de Piṇḍola s'est constituée dans l'Inde aux environs du IVe siècle de notre ère. C'est une indication qui, dans notre pénurie d'informations sur le développement interne du bouddhisme indien, prendrait une importance considérable.

L'invention du type de l'Arhat qui, pour maintenir la Loi dans le monde, n'entre pas dans le Nirvāṇa, n'est pas un accident isolé ou une fantaisie arbitraire; elle traduit un effort qui tend à concilier des doctrines contradictoires. Le Petit Véhicule avait proposé un idéal de vie monastique qui visait exclusivement au salut pour l'individu; l'Arhat est un candidat au Nirvāṇa, et qui est impatient d'y entrer. Le Nirvāṇa consacre, comme une conséquence nécessaire, la dignité de l'Arhat. A

l'Arhat du Petit Véhicule, le Grand Véhicule oppose le Bodhisattva; le saint, cette fois, loin de fuir le monde, y rentre délibérément et continue à agir, mais sans préoccupations personnelles, uniquement en vue d'assurer le salut des êtres vivants. La sainteté qui conduisait l'Arhat à anéantir définitivement pour lui le cycle des existences, y ramène au contraire le Bodhisattva par son libre consentement. La Loi, qui était menacée de disparaître par la multiplication même des Arhat dans le Petit Véhicule, voit son maintien assuré par la multiplication des Bodhisattva dans le Grand Véhicule. Entre ces deux doctrines antagonistes, l'Arhat qui, pour maintenir la Loi dans le monde, n'entre pas dans le Nirvāṇa, marque comme une tentative d'accommodation. Par l'effet d'une répartition significative, les trois premiers textes où nous voyons poindre la nouvelle doctrine appartiennent l'un au Grand Véhicule (*Mahāyāna avatāra śāstra*), et deux au Petit Véhicule (*Ekottara āgama*, *Śāriputraparipṛcchā*).

Pour jouer ce rôle imprévu, il fallait faire un choix entre les Arhat. Les ouvrages dont nous venons de parler montrent bien le flottement de la théorie à ses débuts; de l'un à l'autre, le nombre des Arhat protecteurs varie ainsi que leurs noms. L'*Ekottara āgama* et la *Śāriputraparipṛcchā* ne désignent que quatre Arhat, Mahākāśyapa, Piṇḍola, Kuṇḍopadhānīya et Rāhula; le *Mahāyāna avatāra* en connaît seize, mais il ne désigne nommément que Piṇḍola et Rāhula. Toutefois, quelles que soient les divergences, Piṇḍola reparaît toujours. Il est clairement le type initial; les autres, quels qu'ils soient, n'en sont que la répétition. Quelle était la raison qui pouvait le désigner pour ce rôle? Entre tous les Arhat, Piṇḍola (à notre connaissance tout au moins) était, avec Mahākāśyapa, le seul qui ne fût pas entré dans le Nirvāṇa, au témoignage formel de textes canoniques. Mais la survie assignée à Mahākāśyapa ne lui permettait pas un rôle actif: cadavre enfoui dans les profondeurs

de la montagne, il attendait dans le sommeil de la tombe l'arrivée de Maitreya: les affaires du monde ne le touchaient plus. Pour Piṇḍola, au contraire, l'activité de sa survie s'affirmait de plus en plus. Le *Vinaya des Sarvāstivādin* rapporte la sentence prononcée par le Bouddha, qui bannissait le moine du Jambudvīpa jusqu'à la fin de sa vie corporelle. Le texte sanscrit de l'*Aśokāvadāna* ajoute un trait de plus : Tant que durera la Loi, Piṇḍola ne doit pas entrer dans le Nirvāṇa. Sa permanence dans le monde est donc liée, dès ce moment, au maintien de la Loi; mais il n'est pas encore expressément chargé d'un rôle de défense ou de propagande. La première version chinoise de l'*Aśokāvadāna*, vers l'an 300, passe entièrement sous silence la punition infligée à Piṇḍola, quoiqu'elle reproduise exactement le récit de l'incident dont cette punition était la conséquence. La seconde version, datée de 512, correspond fidèlement à l'original sanscrit. Mais la rédaction incorporée dans le *Saṁyukta āgama* et traduite par Guṇabhadra vers 440 introduit ici une idée nouvelle : Piṇḍola restera toujours dans le monde sans pouvoir obtenir le Nirvāṇa, il protègera et maintiendra la Loi et l'empêchera de s'éteindre. Le pas décisif est fait; si c'est dans le *Saṁyukta āgama* que nous le constatons, il n'y a pas trop lieu d'en être surpris; malgré le préjugé d'antiquité qui s'attache au titre des Āgama, le *Saṁyukta āgama* pris dans son ensemble est une compilation de date assez basse; quoiqu'il se donne pour la parole même du Bouddha, il n'a pas seulement incorporé l'histoire d'Aśoka, bien postérieure au Bouddha, mais même il prédit (chap. 25, Tōk., XIII, 3, 45ᵃ, col. 5), ou, en d'autres termes, il note le partage de l'Empire du monde entre les Yavana, les Śaka, les Pahlava et les Tukhāra, c'est-à-dire les Grecs, les Scythes, les Iraniens et les Kouchans; du même coup nous sommes ramenés à la période qui suit la naissance du Christ. Le rôle attribué à Piṇḍola dans cet Āgama nous fait descendre à une date plus basse encore;

ce n'est pas s'aventurer trop que de reporter la date de la compilation vers le IIIe siècle de l'ère chrétienne. D'autre part nous voyons en Chine poindre au cours du IVe siècle et se constituer au cours du Ve un culte de Piṇḍola dont nous pouvons maintenant comprendre les raisons d'être : subsistant dans le monde, Piṇḍola est nécessairement l'ancien de la communauté, aussi longtemps qu'elle doive durer; à ce titre, il a une place d'honneur dans tous les réfectoires, dans tous les banquets de moines; on le traite en hôte vénéré; on lui offre le repas et le pain. En outre, témoin de la Loi, il apparaît à l'occasion pour dissiper les incertitudes de doctrine de Tao-ngan; il est le patron des âmes pieuses, et quand l'empereur des Leang, célèbre par sa dévotion, est en péril de mort, c'est lui qui le sauve. Les premières images paraissent en Chine à la fin du Ve siècle; elles attestent la popularité croissante de son culte.

Mais la tâche de maintenir la Loi dans le monde entier s'accommodait difficilement d'un seul personnage. La communauté des moines était essentiellement «la communauté des quatre points de l'espace (*cāturdiśa saṁgha*); cette conception à quatre compartiments suggérait naturellement l'idée de quatre protecteurs distincts opérant chacun dans sa région propre. Un premier ensemble de textes, connus par des traductions chinoises du IVe siècle, nous présente en effet Piṇḍola dans un groupe de Quatre Grands Arhat, avec Mahākāśyapa, Rāhula et Kuṇḍopadhānīya. Le même procédé de l'esprit, appliqué à chacune des divisions de l'espace, leur assigne respectivement quatre protecteurs au lieu d'un; on arrive ainsi au groupement des Seize Arhat que nous rencontrons pour la première fois dans un texte de patrologie mahāyāniste dont l'original ne peut pas remonter au delà du IVe siècle. C'est ce groupement que consacre définitivement la Relation de Nandimitra, rapportée de l'Inde par Hiuan-tsang au VIIe siècle; aussitôt traduit, l'ou-

vrage fait autorité, et la liste des seize personnages est établie ainsi :

1. Piṇḍola Bhāradvāja; 2. Kanakavatsa; 3. Kanaka Bhāradvāja : 4. Subinda ?; 5. Nakula; 6. Bhadra; 7. Kālika; 8. Vajraputra; 9. Sopāka; 10. Panthaka; 11. Rāhula; 12. Nāgasena; 13. Iṅgada; 14. Vanavāsi; 15. Ajita; 16. Cūḍapanthaka.

Entre ces seize personnages qui ont été choisis pour constituer le groupe, il est difficile de découvrir des rapports réels. Quatre des seize Arhat ne nous sont pas connus par ailleurs : Kanaka-Bhāradvāja, Subinda (?), Iṅgada, Vanavāsi. Est-ce un hasard qui a associé ces quatre inconnus deux par deux (3 et 4; 13 et 14) sur notre liste ? Un cinquième, Nāgasena, n'a pas été le disciple immédiat du Bouddha; il est fameux pour avoir converti le roi Ménandre qui vécut longtemps après le Bouddha. Les onze autres sont loin d'avoir tous une égale notoriété : nous avons déjà parlé de Piṇḍola et de Rāhula; les deux Panthaka (10 et 16) comptent, eux aussi, parmi les grands disciples et figurent l'un et l'autre, à des titres différents, dans le catalogue des primautés dont nous avons eu souvent à faire état. Nakula (5) n'est dans les textes canoniques qu'un personnage épisodique, pâle et flou; le pali le désigne par le nom de Nakulapitā (cf. *Journ. asiat.*, 1908, II, 116 et 117). Bhadra (6), Kālika (7), Ajita (15) ne sont aussi que des comparses sans relief autour du Bouddha. Une note de l'empereur K'ien-long (reproduite dans le *Lo-han t'ou tsan tsi*, vol. III, p. 45[b]; cf. *infra*, p. 277, n. 1) indique que, de son temps, la statue de Bhadra est souvent placée dans les salles de bain des temples; pour justifier cet usage, il se contente de renvoyer au *Leng yen king* (*Śūraṁgama sūtra*), sans préciser davantage; nous n'avons pas réussi à découvrir le passage visé dans cet ouvrage volumineux. Le Chou-po-kia (9) de Hiuan-tsang a déconcerté les

érudits tibétains aussi bien que les Européens; les Tibétains lui ont résolument substitué le nom de Gopaka, plus intelligible. En fait Chou-po-kia correspond au Sopāka du pali, c'est-à-dire au sanscrit Śvapāka, sobriquet qui désigne les Caṇḍāla. Les *Thera-gāthā* distinguent deux disciples de ce nom (v. 33 et v. 480-486). Vajraputra (8) semble une restitution arbitraire du nom que le pali donne sous la forme Vajjiputta (*Theragāthā*, v. 62 et v. 119), c'est-à-dire Vṛjiputra; l'importance attachée au *vajra* dans l'école tantrique a sans doute amené cette altération du nom primitif. Kanakavatsa (2) serait totalement inconnu si Watters n'avait pas réussi à dépister son nom dans le *Fo chouo A-lo-han kiu tö king* (Nanj., 897; Tōk., XII, 4, 1[b], col. 4)[1]. On y voit paraître Kanakavatsa 羯諾迦嚩蹉 comme «le *śrāvaka* qui a la compréhension intégrale de tous les *dharma* bons et mauvais».

IV. DES SEIZE AUX DIX-HUIT ARHAT.

L'autorité de Hiuan-tsang ne suffit pas pourtant à fixer pour toujours la liste des Arhat; l'ordre de classement, le nombre et le nom des Arhat subirent d'assez graves modifications. Nous n'étudierons pas ici ces transformations dans le détail.

(1) Ce texte très court (*ibid.*, 1[a]-3[a]) a été traduit entre 982 et 1001 par Fa-hien (Nanj., App. II, 159); le Catalogue de Nanjio, sur la foi du *Tche yuan lou*, chap. 8, *init.* (Tōk., XXXVIII, 8, 71[a]), indique que «c'est une traduction plus tardive des sections 4 à 7 de l'*Ekottara āgama*». [En fait, le *Tche yuan lou* dit : «Ce sūtra est le même texte que le III[e] chapitre de l'*Ekottara āgama* (traduit) antérieurement»; et il ajoute : «Le texte fait défaut en tibétain.» Le III[e] chapitre indiqué ici correspond bien aux sections 4 à 7 indiquées par Nanjio.] Le *Tche yuan lou* a commis une erreur; l'ouvrage traduit par Fa-hien n'est évidemment pas le même que la portion indiquée de l'*Ekottara āgama*; de part et d'autre, le sujet est le même; le Bouddha énonce la liste des primautés; mais le traitement est tout différent; le sūtra traduit par Fa-hien ne se limite pas à la courte énumération de l'Āgama, il y ajoute un grand nombre de personnages nouveaux.

Notre savant collègue, M. de Visser, a préparé un travail spécial sur le culte des Arhat en Chine et au Japon où l'on trouvera sans doute réunis tous les documents propres à élucider cette question. Nous nous bornerons ici à marquer les repères essentiels. C'est aux documents iconographiques que nous serons obligés de recourir particulièrement, en y ajoutant les documents d'autre provenance que nous avons pu recueillir.

Nous avons vu, par l'étude des textes, Piṇḍola passer au premier rang dans la catégorie des Arhat et s'y installer définitivement vers le ve siècle. L'imagerie religieuse nous révèle un mouvement correspondant à la même époque. Vers 470, les moines Fa-yun et Fa-king donnent la première représentation figurée de Piṇḍola. Bientôt après, l'œuvre d'un peintre célèbre atteste la constitution du groupe des seize Arhat : Tchang Seng-yeou 張僧繇, qui fleurit vers 500, peint les seize Arhat sur un tableau (*Siuan ho houa p'ou*, cité dans le *Yi chou tien* du *T'ou chou tsi tch'eng*, chap. 754, p. 7^a). Tchang Seng-yeou avait pour patron l'empereur Wou-ti des Leang, qui témoignait d'un zèle incomparable pour le bouddhisme et qui n'hésita pas, dans un cas de maladie désespéré, à recourir à l'intervention du saint Piṇḍola. Tous les indices concordent pour prouver la brusque extension du culte des Arhat vers cette époque. Les catalogues ne nous ont pas fait connaître d'autre peinture des Arhat antérieure à Hiuan-tsang; mais après la traduction qu'il donne de la Relation de Nandimitra, ce culte gagne une nouvelle popularité. Parmi les œuvres célèbres de Lou Leng-k'ia 盧楞伽, qui fleurissait au milieu du viiie siècle, nous relevons : 16 images de 16 Arhat; une autre série de 16 images d'Arhat; 3 tableaux des 16 Arhat, de petite taille; 48 images d'Arhat; 48 tableaux représentant les 16 grands Arhat (*Siuan ho houa p'ou*, cité *ibid.*, p. 10^a). Il est inutile de rappeler que 48 est un multiple de 16; tous ces tableaux supposent donc un groupe de 16 Arhat.

Le IXe siècle produit un peintre qui attache définitivement son nom à la représentation des Arhat et qui met pour ainsi dire le sujet à la mode; c'est le moine Kouan-hieou, surnommé le grand maître Chan-yue (832-912). Kouan-hieou naît dans la préfecture de Kin-houa (lat. 29° 11′, long. 119° 51′), vers le centre de la province de Tchö-kiang; il meurt à l'âge de 81 ans, à Tch'eng-tou dans le Sseu-tch'ouan. C'est la période des Cinq Dynasties où le Sud de la Chine est divisé en plusieurs principautés, rendues autonomes par l'impuissance du pouvoir central. Du Tchö-kiang, son berceau, Kouan-hieou passe d'abord au Kiang-si; il y réside à Yu-tchang (aujourd'hui Nan-tch'ang-fou, lat. 28° 33′, long. 116° 01′), dans le monastère de Yun-t'ang yuan, et (quoique sa biographie soit muette sur ce point) à Lin-tch'ouan (aujourd'hui Fou-tcheou fou, lat. 27° 56′, long. 116° 18′), au monastère de Pei-king-tö sseu. Agé de 63 ans, il se rendit en mission officielle à Hang tcheou (lat. 30° 12′, long. 120° 12′), capitale de ce roi de Wou et de Yue qui avait fondé dans le Tchö-kiang un des états les plus prospères de cette période. En 896, Kouan-hieou se trouve dans la province de Hou-pei, auprès d'un autre despote local qui finit par le déporter; il se réfugie alors auprès des princes du pays de Chou, dans le Sseu-tch'ouan, et c'est dans leur capitale, Tch'eng-tou, qu'il mourut en 912. Peintre des Arhat par excellence, il en avait laissé plusieurs représentations qui consacraient le souvenir de son passage ou de son séjour. Nous allons en donner l'énumération, telle que nous avons pu l'établir.

1° [*Lo-han*[1], I, 53.] A la fin du XIe siècle, le *T'ou houa kien wen tche* 圖畫見聞志 par Kouo Jo-hiu 郭若虛, qui traite

[1] Sous le titre abrégé de *Lo-han*, nous désignons un ouvrage japonais, le *Rakan dzu san shū* 羅漢圖讚集 (en chinois *Lo han t'ou tsan tsi*), daté

des peintures datant de la période comprise entre 907 et 1074 et qui fait suite au *Li tai ming houa ki* 歷代名畫記 de Tchang Yen-yuan 張彥遠, dit, à propos des peintures des Arhat par Kouan-hieou : «Il y a un exemplaire original dans le temple Yun-t'ang 雲堂院 des montagnes de l'Ouest à Yu-tchang 豫章; on lui fait des sacrifices jusqu'à maintenant; quand le préfet va se rendre à sa rencontre pour demander la pluie, il est toujours exaucé.» A la suite de cette indication, Kouo Jo-hiu transcrit le colophon inscrit sur la peinture qui rappelle tous les titres dont était investi Kouan-hieou. Le temple Yun-t'ang est situé sur le mont Mei-ling 梅嶺, à l'ouest de la ville de Nan-tch'ang fou 南昌 (anciennement Yu-tchang), capitale du Kiang-si (lat. 28° 33', long. 116° 01'). Le *Kiang si t'ong tche,* chap. 111, p. 6[b], dit expressément que Kouan-hieou demeura dans ce temple.

2° [*Lo-han,* I, 55ᵃ.] Le *Chouen hi tche* 淳熙志 «mémoire de la période chouen hi» (1174-1189) dit : «La salle des Arhat correspondant au rêve 應夢羅漢院 est ainsi nommée pour la raison suivante : à la fin des T'ang, le moine de ce temple, Ts'ing-lan 淸瀾, était le compagnon du moine Kouan-hieou originaire de Wou tcheou 吳州; Kouan-hieou fit pour lui les images des Seize moines hindous. On raconte que l'empereur les avait prises pour les mettre dans le palais. Mais ensuite il rêva qu'un moine de Hi (préfecture de Houei-tcheou fou, dans le Ngan-houei) lui demandait à quinze ou seize reprises de les lui rendre. Et alors il les restitua.» — D'après le *Ngan houei t'ong tche* (chap. 57, p. 9[b]), la salle des Arhat correspondant au rêve faisait partie du temple qui fut appelé à l'époque des Song «temple T'ai p'ing hing kouo». Ce temple

de 1862 et compilé par le moine Tetsutei 徹定. L'ouvrage consiste essentiellement dans une collection de textes chinois relatifs à des peintures représentant divers groupements d'Arhat.

est à l'ouest de la ville préfectorale de Houei-tcheou fou, dans la sous-préfecture de Hi du Ngan-houei. Le *Ngan houei t'ong tche* rapporte au sujet de ce temple la même tradition que le *Chouen hi tche.*

3° [*Lo-han*, I, 54[b].] Le moine Houei hong 惠洪 du temps des Song, raconte dans son *Leng tchai ye houa* 冷齋夜話 qu'il a vu dans le temple King-tö 景德 à Lin-tch'ouan 臨川 les dix-huit images des Arhat peintes par Chan-yue. Il rappelle dans quelles circonstances extraordinaires la cinquième de ces peintures, qui avait été égarée, revint à Lin-tch'ouan. Lin-tch'ouan n'est autre que la préfecture de Fou-tcheou 撫州 dans le Kiang-si. Au témoignage du *Kiang si t'ong tche*, chap. 112, p. 12[a], le temple King-tö septentrional est situé au nord-est de la résidence du préfet. «Il s'y trouve les restes merveilleux des Arhat de la salle des Arhat correspondant au rêve 應夢閣羅漢靈跡.» Malgré l'identité de la désignation, la salle des Arhat du temple King-tö dans le Kiang-si ne doit pas être confondue avec celle du temple de la province de Ngan-houei, dont il est question dans le paragraphe précédent.

4° [*Lo-han*, I, 37[b].] Lorsque l'empereur K'ien-long fit une de ses tournées dans le Sud, en l'année 1757, il passa par Hang-tcheou, et résida dans le palais de voyage sur les bords du Si hou. A cette occasion il rendit visite au temple Cheng-yin 聖因 et se fit dérouler les images des seize Arhat peintes par Kouan-hieou. Il composa de courts éloges, au nombre de seize, et les écrivit de sa main sur des bandes de papier dont il fit présent au temple. Il tint à rectifier, d'une part, les transcriptions traditionnelles des noms des Arhat qu'il trouvait défectueuses pour les conformer au nouveau système établi sur l'ordre impérial par le Tchang kia Khutuktu 章嘉國師, et d'autre part, l'ordre de succession des Arhat,

en abandonnant l'ancien classement du texte de Nandimitra pour adopter le classement en usage au Tibet. Vers 1800, l'archéologue et artiste Ting King 丁敬, qui a écrit un traité sur les antiquités de Hang-tcheou, visita le temple Cheng-yin et y admira les rouleaux des seize Arhat [*Lo-han*, I, 51^{b}]. Le *Si hou tche*, qui donne une notice développée sur le temple Cheng-yin au chap. 9, p. 1-6, rapporte d'autre part, au chap. 30, p. 14^{b}, que «les images des seize Arhat de Kouan-hieou, qui se trouvaient autrefois dans le temple Tch'ang-ming 長明 à l'est de la ville, sont maintenant déposées dans le temple Cheng-yin». Le mot «maintenant» de ce texte désigne la 13e année Yong-tcheng (1735).

5° [*Lo-han*, I, 50^{a}-51^{a}.] Au XVIIe siècle, Tchou Yi-tsouen 朱彝尊 (surnom Tchou-tchai 竹垞; 1629-1709) vit dans le temple Kouang-hiao 光孝 à Canton un rouleau sur lequel étaient représentés deux Arhat. «Ce sont, dit-il, deux des seize Arhat peints par la main de Kouan-hieou.» Il composa une poésie à cette occasion; il y décrit «un des deux moines qui, la tête penchée, s'applique à écrire un livre saint», tandis que «l'autre moine, se tenant de côté, fait le service du linge et du flacon» [*Lo-han*, I, 46^{b}]. Cent ans plus tard, Tchao Yi 趙翼 (1727-1814) examine à son tour cette double image dans le même temple; il compose, lui aussi, un éloge en vers, avec une longue introduction en prose. Il rappelle d'abord la description donnée par Tchou Yi-tsouen, et en contrôle l'exactitude. Tchang Kin-fang 張錦芳, qui fut docteur en 1765, eut aussi l'occasion de voir les Arhat du temple Kouang-hiao; mais il parle de quatre personnages. Le temple Kouang-hiao est situé à 1 li au nord-ouest de la résidence du sous-préfet de Nan-hai dans l'intérieur de la ville de Canton; on lui donne aussi le nom de Ho tseu lin 訶子林 à cause de son parc.

Non loin de Canton, se trouvait aussi le temple Pao-lin 寶

林 de la gorge Ts'ing yuan 清遠, où Sou Che 蘇軾 (appellation Tong-p'o 東坡; 1036-1101) avait au cours du XIe siècle visité et célébré les peintures des dix-huit grands Arhat dues à Chan-yue. On pourrait être tenté de supposer que les Arhat du Kouang-hiao sseu proviennent de cette série. Mais Tchao Yi fait remarquer avec raison que les descriptions détaillées données par Sou Che ne concordent en rien avec l'œuvre que Tchou Yi-tsouen et lui avaient pu voir.

6° [*Lo-han*, I, 28a-29b.] A la fin du XIIe siècle, entre 1199 et 1200, Lou Yeou 陸游 (surnom Fang-wong 放翁) offre au temple Fa-yun 法雲, relevé après l'incendie qui l'avait consumé en 1130, les images des seize grands Arhat peints par Chan-yue, qu'on installa dans des niches sur les deux parois. Tchao Yi, qui mentionne cette série [*Lo-han*, I, 47b], la considère comme une copie. Le temple Fa-yun est situé en dehors de la porte occidentale de Kouei-ki 會稽, aujourd'hui Chao-hing fou 紹興 dans le Tchö-kiang (lat. 29° 56', long. 120° 39').

7° [*Lo-han*, I, 47.] Tchao Yi (*loc. laud.*) cite un passage du *Ti king king wou lio* 帝京景物略 de Lieou T'ong 劉侗 [des Ming], reproduit aussi (avec quelques variantes que nous signalerons) dans le *Chouen t'ien fou tche* 順天府志 (ouvrage publié en 1886, chap. 16, p. 43a), qui dit : «Pendant la période wan-li (1573-1620) [la 19e année = 1591 d'après le *Chouen t'ien*...], le grand maître Tseu-po 紫柏 se trouvant dans le temple Ming-yin 明因 rêva pendant la nuit que seize moines lui demandaient de suspendre là leur bouteille et leur bol. Le lendemain (à midi précis, d'après le *Chouen-t'ien*...) il y eut un homme portant sur son dos seize grands rouleaux de peintures qui vint pour les vendre. C'étaient les Arhat peints par Kouan-hieou. Alors il en fit l'acquisition (le *Chouen*

t'ien... ajoute : il les suspendit, pour les transmettre, dans ce temple accompagnées de notices élogieuses). » Le *Chouen t'ien fou tche* introduit ce récit par les mots : « Autrefois il y avait les rouleaux de peintures des Arhat par Kouan-hieou de l'époque des T'ang. » Il en résulte nettement que ces peintures ne se trouvent plus dans le temple Ming-yin. Tchao Yi les considère expressément comme des copies (*loc. laud.; Lo-han*, I, 47ᵇ). Le temple Ming-yin est en dehors de la porte Tcheng-yang 正陽門, à Pékin.

8° [*Lo-han*, I, 47ᵃ.] Tchao Yi (*loc. laud.*) cite aussi le passage suivant du *Tch'e pei ngeou t'an* 池北偶談, composé en 1691 par Wang Sin-tch'eng 王新城 : « A la fin du règne de Chouen-tche (1644-1661), un homme du pays de Wou possédant dix-huit rouleaux d'Arhat de Kouan-hieou vint à la capitale et les vendit au temple Min-tchong 愍忠 pour le prix de 700 taëls d'or. » Cette série est, elle aussi, considérée par Tchao Yi comme une copie. Le temple Min-tchong est aujourd'hui le Fa-yuan sseu 法源寺 situé à l'ouest et en dehors de la porte Siuan-wou 宣武門, à Pékin (d'après le *Chouen-t'ien*..., chap. 16, p. 49ᵃ).

9° [*Lo-han*, I, 53ᵇ-54ᵃ.] L'existence à Tch'eng tou dans le Sseu-tchouan d'une autre série de seize Arhat attribués à Kouan-hieou nous est attestée par un passage du *Yi tcheou ming houa lou* 益州名畫錄, ouvrage composé vers l'an 1000 par Houang Hieou-fou 黃休復; l'auteur y traite de 58 peintures qui s'échelonnent de 758-759 à 963-967 et qui toutes appartiennent à la région de Tch'eng-tou (cf. *K'in ting sseu k'ou ts'iuan chou kien ming mou lou*, chap. 12, p. 3ᵇ). « Au début de la période t'ai-p'ing hing-kouo (976-984), quand l'empereur T'ai tsong recherchait les peintures anciennes, le ki che tchong Tch'eng Yu 程羽, étant gouverneur du pays de Chou,

prit les seize Arhat de Kouan-hieou et, les considérant comme une peinture ancienne, il les présenta au trône. » Au témoignage du même ouvrage [cité par Tchao Yi, *Lo-han*, I, 46^b], la caractéristique de ces seize images, c'était leurs figures Hou et leur aspect Fan 胡貌梵相 poussés jusqu'au détail minutieux. Le peintre avait donc souligné le type étranger, sérindien ou indien, de ses personnages.

Dans cette énumération des peintures des Arhat dues à Kouan-hieou, nous les voyons tantôt au nombre de seize, tantôt au nombre de dix-huit. Nous n'avions trouvé dans les documents antérieurs à Kouan-hieou que le groupe des seize Arhat. Comment nous expliquer ce flottement apparent dans les peintures de Kouan-hieou? L'empereur K'ien-long s'est déjà posé cette question et il l'a discutée avec soin. Nous traduisons deux passages de sa dissertation pour montrer comment l'érudition chinoise pouvait débrouiller un pareil problème.

[*Lo-han*, I, p. 41^a-42^a.] « Les noms des seize Arhat se voient dans les textes Fan qui sont la *Biographie de Nanda*[*mi*]*tra* [*sic*] et le *Fa tchou ki*. Les dix-huit Arhat dont on parle communément ne se trouvent pas dans les livres Fan. En nous informant auprès du Tchang kia kouo che (= Tchangtcha Khutuktu], il nous a été dit : Dans les pays d'Occident il y a seulement les noms de seize, il n'y en a pas dix-huit. S'il faut écouter la *Biographie du Lama Kia-lou-mei* 嘎魯琳 (= Klu me?), cela viendrait de l'*Histoire des T'ang* du Pays du Milieu; probablement le nombre dix-huit était atteint au moyen de Ta-la-ma-ta-la (Dharmatrāta) et Houo-chang; mais si on examine la question, il n'y a pas cette parole dans l'*Histoire des T'ang*. Dans les éloges des seize [*sic*; corr. dix-huit] Arhat par Sou Che de l'époque des Song, on trouve inscrits au complet les noms fan (indiens); pour les seize premiers personnages,

ils sont d'accord avec le *Fa tchou ki*. Des deux derniers, l'un se nomme K'ing-yeou 慶友; il n'est autre que Nandimitra lui-même, celui qui a exposé aux bhikṣu les lieux de résidence des seize grands Arhat; l'autre se nomme Piṇḍola 賓頭盧; il n'est autre que Piṇḍola Bhāradvāja, et c'est le même personnage qui apparaît deux fois. Sans doute parce que les moines de ce pays-ci n'avaient pas une compréhension profonde des textes écrits sur feuilles de palmier, ils se sont transmis de l'un à l'autre des erreurs, et même un homme de grande érudition comme Sou Che n'a pas évité d'être induit en erreur par les autres. Puisqu'on a des manifestations d'êtres doués de pénétrations surnaturelles (abhijñā) qui s'élèvent au nombre de cinq cents et de huit cents et même de quatre-vingt-dix-neuf myriades et centaines de mille, comment se serait-on préoccupé d'une différence de seize à dix-huit? Je considère que, quand le Bouddha Bhagavat entra dans le Nirvāṇa, il confia la Loi sans supérieure à seize grands Arhat en leur ordonnant de la protéger; dès lors, c'est le chiffre de seize qui est correct. Les gens d'autrefois qui ont peint les images des Arhat, comme Tchang Seng-yeou [voir *supra*, p. 276], Lou Leng-k'ia [voir *ibid.*], et Kouan-hieou, se bornent tous à seize. C'est une preuve de plus. Maintenant j'ai ordonné à Ting Kouan-p'ong[1] 丁觀鵬 de tracer les vraies images des seize Arhat. Quand cela était terminé, j'ai fait moi-même un éloge pour chacun d'eux. Quant aux noms des Arhat, je les ai uniformément rectifiés au moyen des caractères combinés du système T'ong wen yun t'ong qui a été fixé par le Tchang-kia Khutuktu; j'ai donné en premier lieu l'ancienne transcription erronée de l'époque des T'ang; les érudits aussi bien que les ignorants pourront les contrôler» (voir *infra*, p. 294).

A une date ultérieure, K'ien-long compose une seconde

[1] Ting Kouan-p'ong est mentionné sans aucune indication biographique dans le *Houa che houei tchouan*, chap. 34, p. 14a-b.

série d'éloges des Arhat, cette fois au nombre de dix-huit, et il y ajoute un mémoire explicatif [*Lo-han*, p. 45ª] : « Maintenant, dit-il, j'ai examiné derechef les dix peintures d'Arhat faites par Kouan-hieou qui sont dans la Forêt des Perles de la salle des Archives. Sur huit de ces feuilles, les images sont réunies par deux; le total concorde donc avec le chiffre précédemment fixé. Deux autres images sont isolées une à une; elles sont, pour le public, Celui qui soumet le Dragon et Celui qui dompte le Tigre 降龍伏虎. A mon premier examen, j'avais eu des doutes; j'avais donc interrogé les moines d'Occident; ils m'avaient dit que l'un était le vénérable Kāśyapa, et l'autre le vénérable Na-na-mi-ta-ḷa (Nandamitra, *sic*]. Or maintenant j'apprenais que, en dehors des seize Arhat des pays d'Occident, il y avait à l'origine séparément les deux Vénérables, Celui qui soumet le Dragon et Celui qui dompte le Tigre; parce qu'ils ont au complet, eux aussi, la force religieuse des grandes pénétrations surnaturelles, ils ont eux aussi obtenu le nom d'Arhat. — Quand le Bouddha sortit pour la première fois du monde, Ānanda et Kāśyapa furent alors les deux grands disciples du Bouddha; ensuite on leur adjoignit les huit personnes qui sont Śāriputra, etc. Il y eut donc les noms des dix grands disciples. Cependant Kauṇḍinya et Bāṣpa, ces deux bhikṣu eux aussi, à la suite du Bouddha pratiquèrent la Voie et furent des grands disciples. Or ils ne furent pas rangés dans la série des dix. De la même manière, il y a deux des Vénérables qui tantôt sont réunis aux Arhat et tantôt en sont séparés. »

En présence des deux séries d'Arhat de seize et de dix-huit, K'ien-ḷong éprouve un embarras et cherche une solution; zélé pour le bouddhisme comme il l'est, il croit la trouver à l'intérieur du bouddhisme. Il a bien reconnu que les deux personnages supplémentaires du groupe des dix-huit sont deux figures de la religion populaire en Chine; de nos jours encore on trouve

fréquemment représentés, en dehors de la série des seize Arhat et en groupement isolé, l'Arhat qui soumet le Dragon et l'Arhat qui dompte le Tigre. La combinaison de ce petit groupe avec la série des seize Arhat a donc bien donné le groupe des dix-huit. Mais si K'ien-long a vu juste sur ce point, il paraît bien s'être trompé quand il cherche dans le bouddhisme même l'origine de ces deux figures. Le tigre et le dragon sont les symboles favoris du taoïsme; le dragon représente l'Est et le tigre représente l'Ouest. Ils trouvaient donc tout naturellement leur place à l'intérieur d'un groupement fondé sur une répartition correspondant aux points cardinaux. La montagne du Kiang-si qui sert de résidence au grand pontife du taoïsme porte le nom de Long hou chan «montagne du dragon et du tigre»; dans la légende de Tchang Tao-ling, qu'on considère comme l'ancêtre de ce pontife, «il arriva un soir qu'un dragon vert et un tigre blanc furent aperçus volant au-dessus de son laboratoire, et dans le temps même de l'apparition, Tao-ling réussissait enfin la fameuse drogue d'immortalité» (Imbault-Huart, *La légende du premier pape des Taoïstes*, dans le *Journal asiatique*, 1884, II, 425). Associés ainsi aux mystères des alchimistes, le tigre et le dragon figurent plus d'une fois dans les titres des ouvrages taoïstes (voir Wieger, *Canon taoïste*, nos 150, 225, 902, 960, 1068, 1069, 1070, 1241). On les chercherait en vain, au contraire, dans la tradition ancienne de la littérature et de l'iconographie bouddhiques dans l'Inde; quand le bouddhisme chinois se les annexe, il leur donne un aspect nouveau qui s'éclaircit par des cas analogues. Le tigre et le dragon sont domptés par le saint du bouddhisme, par un Arhat; c'est-à-dire qu'ils se sont humiliés devant l'église nouvelle. De même pour les vieilles divinités naturistes de l'Inde, quand elles entrent dans les cadres du bouddhisme, elles figurent dans une position qui trahit leur infériorité, «soit sur un piédestal, soit au bas d'une grotte», toujours au-dessous de

la divinité bouddhique qu'on veut exalter (cf. *Ars Asiatica,* II, 16-17).

Les documents ne nous permettent pas de constater la fusion des deux groupes dans un total de dix-huit avant l'époque de Kouan-hieou; aussitôt après lui les témoignages se multiplient. Mais il serait téméraire de lui attribuer personnellement la responsabilité de cette fusion. S'il est vrai que chez tous les peintres antérieurs le nombre constant des Arhat représentés est de seize (cf. *supra,* p. 284), quand il s'agit des œuvres de Kouan-hieou nous voyons le chiffre des personnages osciller entre seize et dix-huit. On ne saurait s'en tirer comme K'ien-long en affirmant que, en regard des nombres élevés auxquels nous habituent les récits bouddhiques, la différence de seize à dix-huit ne compte pas. On peut songer à une interprétation plus raisonnable des faits. Nous serions disposés à croire que Kouan-hieou avait peint d'une part la série traditionnelle des seize Arhat, d'autre part le petit groupe des deux Arhat dompteurs. Si ces peintures se présentaient comme dans l'exemplaire examiné par K'ien-long aux Archives du palais, elles formaient huit panneaux de deux Arhat chacun, et, de plus, à chacune des extrémités une figure isolée, à l'Est, l'Arhat surveillant le Dragon, à l'Ouest, l'Arhat soumettant le Tigre. Suivant le procédé de classement employé, on comptait donc, soit seize figures encadrées de deux autres, soit un ensemble de dix-huit figures. En tout cas, une cinquantaine d'années après Kouan-hieou, le groupe des dix-huit Arhat était définitivement reconnu. Une inscription datée de 959, qui se trouve dans la sous-préfecture de Po-pe 博白 (lat. 22° 23′, long. 109° 36′), province de Kouang-si, commémore l'établissement d'un sanctuaire bouddhique avec les statues fondues en métal des cinq cents Arhat et des dix-huit Arhat (*Kin che siu pien,* chap. 12, p. 12[b], A, col. 2). Une légende rapportée par le *Hien chouen ling ngan tche* (1265-1274), mais qui remonterait à la *Description de Hang*

tcheou de la période Ta-tchong siang-fou (1008-1016), nous permettrait d'atteindre encore un peu plus haut. Le roi de Wou et Yue une nuit eut un songe; il rêva qu'un moine lui disait : «Moi et mes frères, nous sommes au nombre de dix-huit; ici il y en a seulement six; que le roi les complète! Le roi à son réveil s'informa et trouva qu'en effet dans la grotte Yen-hia il y avait six Arhat; alors il sculpta douze statues de plus pour se conformer à son rêve» (*Si hou tche*, chap. 5, p. 13ª, et cf. H. Maspero, *B. É. F. E.-O.*, XIV, 8, p. 23). Il est permis de croire que la célébrité des œuvres de Kouan-hieou a contribué à rendre populaire la série des dix-huit Arhat.

Mais avec cette série de dix-huit Arhat surgissait un embarras. On avait bien les noms des seize premiers, consacrés par le *Fa tchou ki*. Mais comment s'appelaient leurs deux nouveaux compagnons? Nous assistons à diverses tentatives qui procèdent toutes de la fantaisie. Il était assez naturel d'introduire l'Arhat Nandimitra dans un groupe qui se recommandait de son autorité, et, de fait, Sou Che (1036-1101) dans son *Éloge des dix-huit Arhat* désigne Nandimitra 慶友 comme le dix-septième. Il donne au dix-huitième le nom de Piṇḍola; mais K'ien-long s'est déjà aperçu que c'est là un simple doublet; on a mis en queue le nom du personnage qui se trouvait en tête : «Il n'est autre, dit K'ien-long, que Piṇḍola Bharadvāja, et c'est le même personnage qui apparaît deux fois.» Au XVIIIᵉ siècle les moines que consultait K'ien-long essayaient d'améliorer cette combinaison en substituant au second Piṇḍola l'Arhat Kāśyapa, que nous avons vu figurer, en effet, dans des combinaisons de date ancienne; mais cette explication était trop contraire à l'iconographie traditionnelle pour être viable; l'autorité de K'ien-long, qui l'avait adoptée (Liste II, *Lo-han*, I, 39ª et 42ª), n'a pas réussi à l'imposer.

La littérature du bouddhisme tibétain est encore trop peu connue pour qu on puisse essayer de suivre l'histoire des seize

ou des dix-huit Arhat au Tibet. Nous savons par des témoignages divers que le Tibet connaît ces deux groupes. Au Tibet comme en Chine, le groupe des dix-huit se ramène en réalité au groupe des seize, augmenté de deux personnages, et par suite il se confond souvent avec lui. C'est ainsi que Sarat Chandra Das décrit (*Narrative of a Journey to Lhasa*, p. 145) une chapelle des Arhat qu'il a visitée à Lhasa, la «chapelle Na chu Lha Khang», où sont représentés «les seize Sthavira appelés Na tan chu dug [gnas brtan bču drug] disposés de manière à figurer la scène de leur réception par l'upāsaka Dharma Tala, un des bouddhistes les plus célèbres et les plus dévots de la Chine ancienne». Nous trouvons ici, aux côtés des seize Arhat traditionnels, ce Dharmatala, autrement dit Dharmatrāta, qui figure régulièrement au dix-septième rang dans la liste tibétaine des dix-huit Arhat. La liste tibétaine des dix-huit Arhat nous est donnée dans le *Panthéon du Tchangtcha Khutuktu*; l'ouvrage a pour auteur le grand Lama de Pékin, qui passe pour l'incarnation du Tchangtcha Khutuktu, et il date de l'année 1800; il a été publié par Pander en 1890 (*Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde*, Berlin). Le dix-septième et le dix-huitième personnages de cette liste sont Dga bsñen Dharma, désigné aussi comme Dharmatala, et Hva śaṅ. Dga bsñen Dharma, «l'upāsaka Dharma», est représenté avec les cheveux longs, comme il sied à un laïque seulement; il a derrière lui une étagère avec des livres, comme il convient à un lettré. Tout le monde est d'accord pour reconnaître dans ce Dharma l'auteur ou plutôt le compilateur de l'*Udānavarga*, Dharmatrāta. Les Chinois transcrivent l'original sanscrit de ce nom par Ta-mo-to-lo (cf., par exemple, Nanjio, App. I, 31); d'une manière générale ils ont rendu par les syllabes to-lo 多羅 l'élément trāta pris en finale de noms sanscrits (cf. par exemple Buddhatrāta Fo-t'o-to-lo, Nanjio, App. I, 43 et II, 141). La forme tibétaine Dharmatala sup-

pose donc nécessairement un intermédiaire chinois, et l'introduction du personnage dans la liste paraît remonter dès lors à une influence chinoise. Dharmatrāta est une des gloires du Hīnayāna; ses traités font autorité dans l'Abhidharma du Hīnayāna, et son recueil de l'*Udānavarga*, correspondant sanscrit du *Dhammapada* pali, est pour ainsi dire le bréviaire de cette école.

Hva śaṅ est, comme tout le monde l'a reconnu, la transcription du chinois houo chang 和 尙, qui (une glose répétée dans les textes le rappelle fréquemment) remonte par l'intermédiaire d'une forme khotanaise au sanscrit upādhyāya; ce titre est devenu une des dénominations usuelles du moine dans le bouddhisme chinois. Dans la tradition historique du Tibet le nom de Hva śaṅ désigne par excellence le houo chang, le moine chinois qui vint prêcher le bouddhisme du Grand Véhicule au Tibet sous le règne de Khri sroṅ lde bcan, dans la seconde moitié du VIIIe siècle; le nom complet de ce personnage est Hva śaṅ mahāyāna (*Ssanang ssetsen*, trad. Schmidt, p. 47 et p. 356; *Dpag bsam ljon bzaṅ*, éd. Sarat Chandra Das, I, 112; II, 173). A-t-on choisi ce personnage comme le symbole de l'influence chinoise et du Mahāyāna pour faire pendant à Dharmatrāta pris comme symbole de l'influence indienne et du Hīnayāna? Une connaissance plus complète des textes tibétains permettra peut-être un jour de résoudre la question[1].

Nous avons essayé de marquer les étapes d'un culte populaire qui n'avait pas manqué d'attirer déjà l'attention, mais qui n'avait pas encore fait l'objet d'une recherche approfondie. Nous avons pris pour point de départ la Relation de Nandi-

[1] On a souvent répété, après Pander, que Hva śaṅ est le Pou tai houo chang 布 袋 和 尙, «le moine au sac» du bouddhisme chinois, ou encore le Ta tou tseu mi le fo 大 肚 子 彌 勒 佛, «Maitreya au gros ventre», mais nous n'avons pas rencontré de texte qui énonce expressément cette identification.

mitra, qui institue un système de seize Arhat expressément désignés par des noms individuels et répartis région par région dans l'univers pour y assurer le maintien de la loi. Parmi ces seize Arhat, la figure de Piṇḍola nous a paru se détacher en relief; écarté du Nirvāṇa par la sentence du maître, il subsiste à travers les siècles comme l'ancien de la Communauté et reçoit à ce titre un culte spécial dans les couvents où il est toujours l'hôte attendu; bon mangeur, auteur de miracles sensationnels, sa physionomie originale le recommande à l'imagination populaire. De l'Inde, son culte se propage par l'intermédiaire de l'Asie Centrale jusqu'en Chine. En Extrême-Orient cependant, la popularité de Piṇḍola rayonne sur le groupe entier dont il est le coryphée; les seize Arhat reçoivent un culte d'ensemble que rien n'attestait dans l'Inde même; par suite ils inspirent l'art qui à son tour propage et renforce leur notoriété. On voit même leur groupe s'annexer un autre culte, né sur le sol de la Chine et qui répond lui aussi à un principe de répartition géographique; les symboles proprement chinois de l'Est et de l'Ouest, incorporés dans la série des Arhat par un artifice de conversion, portent le total à dix-huit. L'imagination des moines et des fidèles s'évertue en vain à fixer le nom des nouveaux venus; étrangers au cycle par leur origine, ils continuent à déceler leur caractère adventice.

APPENDICE I.

LISTE DES 16 ET DES 18 ARHAT D'APRÈS LES CHINOIS ET LES TIBÉTAINS.

I. LISTE DU FA TCHOU KI.

NOMS DES ARHAT.	NOMS DES RÉSIDENCES.
1. Piṇḍola Bharadvāja 賓度羅跋囉惰闍	Aparagodanī 西瞿陀尼洲.
2. Kanakavatsa 迦諾迦伐蹉	Kāśmīra 迦濕彌羅.
3. Kanaka Bharadvāja 迦諾迦跋釐惰闍	Pūrvavideha 東勝身洲.
4. Subinda (?) 蘇頻陀	Uttarakuru 北俱盧洲.
5. Nakula 諾距 (var. 矩) 羅	Jambudvīpa 南贍部洲.
6. Bhadra 跋陀羅	Tamradvīpa 躭沒羅洲.
7. Kālika 迦理迦	Samghaṭa 僧伽荼洲.
8. Vajraputra 伐闍羅弗多羅	Paraṇa (?) 鉢剌拏洲.
9. Çvapāka 戍博迦	Gandhamādana 香醉山.
10. Panthaka 半託迦	Trayastriṁśa 三十三天.
11. Rāhula 囉怙羅	Priyaṅgu 畢利颺瞿洲.
12. Nāgasena 那伽犀那	Potalaka (?) 半度波山.
13. Iṅgada (?) 因揭陀	Vipulapārśva 廣脇山.
14. Vanavāsi 伐那婆斯	Vatsa 可住山.
15. Ajita 阿氏多	Gṛdhrakūṭa 鷲峯山.
16. Cūḍa Panthaka 注荼半託迦	Nemindhara 持軸山.

C'est cette liste qui est reproduite, avec des variantes insignifiantes, dans l'éloge des dix-huit Arhat par Sou Che. Sou Che ajoute deux noms :

17. Nandimitra 慶友

18. Piṇḍola 賓頭盧

II. LISTE DES TRANSCRIPTIONS RECTIFIÉES PAR ORDRE DE K'IEN-LONG.

(*Lo-han*, fasc. I, p. 33ᵇ-37ᵇ.)

1. Pan (liste III, pi)-na-tcha-la-pa-ho-la-tcho-tsa	半 (liste III, 畢) 那十楂拉拔十哈喇錣雜
2. Ka-na-ka-pa-ho-la-tcho-tsa	嘎納嘎拔十哈喇錣雜
3. Ka-na-ka-pa-sa	嘎納嘎巴薩
4. A-pi-ta (Abheda)	阿必達
5. Pa-ka-kou-la (Bakkula)	拔嘎沽拉
6. Pa-ho-ta-la	拔十哈達十喇
7. Ka-li-ka	嘎禮嘎
8. Pa-tsa-li-pou-ta-la (Vajrīputra)	拔雜十哩逋荅十喇
9. Kouo-pa-ka (Gopaka)	鍋巴嘎
10. Pa-na-t'a-ka	巴納十搭嘎
11. La-hou-la	喇乎拉
12. Na-a-ko-sai-na	納十阿噶塞納
13. A-ying-a-ki-ta	阿迎十阿機達
14. Pa-na-pa-si	拔納拔西
15. A-tseu-ta	阿資荅
16. Tsou-tcha-pa-na-t'a-ka	租查巴納十搭嘎

Nous empruntons à la liste III, pour les placer immédiatement ici, les noms du dix-septième et du dix-huitième Arhat qui sont :

17. Ka-cha-ya-pa (Kāśyapa)	嘎沙十犽巴
18. Na-na-ta-mi-ta-na (Nandimitra)	納納十荅密荅十納

Il est presque superflu de faire observer que les transcriptions données par K'ien-long sont fondées non sur les originaux sanscrits mais sur la graphie tibétaine. La transcription du nom d'Iṅgita (A-ying = Iṅ) est suffisamment caractéristique; K'ien-long a reproduit la méthode tibétaine qui emploie la *mater lectionis*, accompagnée du signe de la voyelle *e*; l'*a* 阿 du chinois sert à rendre ce support de voyelle. D'autre part, la transcription des palatales par des chuintantes (*tsa* pour *dja*) est également conforme à l'usage normal du tibétain.

III. ORDRE DE SUCCESSION RECTIFIÉ.

(*Lo-han*, fasc. I, p. 39ª-41ª et p. 42ª-44ᵇ.)

1 [13].	Iṅgita............	A-ying-a-ki-ta.
2 [15].	Ajita.............	A-tou-ta.
3 [14].	Vanavāsi..........	Pa-na-pa-si.
4 [7].	Kālika............	Ka-li-ka.
5 [8].	Vajrīputra........	Pa-tsa-li-pou-ta-la.
6 [6].	Bhadra............	Pa-ho-ta-la.
7 [2].	Kanakavatsa.......	Ka-na-ka-pa-sa.
8 [3].	Kanaka Bharadvāja..	Ka-na-ka pa-ho-la-tcho-tsa.
9 [5].	Bakkula...........	Pa-ka-hou-la.
10 [11].	Rāhula............	La-hou-la.
11 [16].	Cūḍa Panthaka.....	Tsou-tcha pa-na-t'a-ka.
12 [1].	Piṇḍola Bharadvāja..	Pi-na-tcha-la pa-ho-la-tcho-tsa.
13 [10].	Panthaka..........	Pa-na-t'a-ka.
14 [12].	Nāgasena..........	Na-a-ko-sai-na.
15 [9].	Gopaka............	Kouo-pa-ka.
16 [4].	Abheda............	A-pi-ta.
17.	Kāśyapa...........	Ka-cha-ya-pa.
18.	Nandimitra........	Na-na-ta-mi-ta-na (*sic*).

IV. LISTE TIBÉTAINE.

1. Yang-lag 'byun (= Aṅga-ja)........	Mont Ti-se.
2. Ma pham-pa = Ajita...............	Mont Uśīra.
3. Nags na gnas = Vanavāsi...........	Grotte Saptaparṇī.
4. Dus ldan = Kālika................	Tāmradvīpa.
5. Rdo-rje mo'i bu = Vajrīputra........	Siṁhaladvīpa.
6. Bzaṅ-po = Bhadra................	Yamunādvīpa.
7. Gser be'u = Kanakavatsa...........	Kāśmīra.
8. Bha-ra-dva-ja gser čan = Kanakabhara-dvāja........................	Aparagodānī.
9. Ba-ku-la = Bakula................	Uttarakuru.
10. Sgra gcan 'jin = Rāhula............	Priyaṅgudvīpa.
11. Lam phran bstan = Cūḍapanthaka....	Gṛdhrakūṭa.
12. Bha-ra-dva-ja bsod-sñoms len = Piṇḍola bharadvāja....................	Pūrvavideha.
13. Lam bstan = Panthaka.............	Trayastriṁśa.
14. Klu'i sde = Nāgasena..............	Mont Vipulapārśva.
15. Sbed byed = Gopaka..............	Mont Vatsa.
16. Mi phyed (= Abheda).............	Himālaya.

17. Dga bsñen dha-rma (Upāsaka Dharma) ou Dharmatala.

18. Hva śaṅ.

Sur cette liste nous nous contenterons de courtes observations. 1° L'ordre des 16 premiers Arhat est celui qu'a adopté K'ien-long (liste III); mais les deux personnages complémentaires, 17 et 18, diffèrent chez K'ien-long. 2° La répartition des localités entre les Arhat est presque totalement différente de celle qu'indique le *Fa tchou ki;* elle ne coïncide que pour trois personnages, Kanakavatsa, Rāhula et Panthaka. S'agit-il d'une tradition indépendante ou simplement de confusions introduites dans la tradition? Nous l'ignorons. 3° La biographie tibétaine du Bouddha analysée par Schiefner place le départ des Arhat pour leur destination respective immédiatement à la suite du Nirvāṇa des grands disciples, Kāśyapa, Kauṇḍinya, Upāli, etc.... (*Lebensbeschreibung*, p. 78); ils entrent ainsi en fonction au moment même où la durée de la Loi se trouve menacée.

APPENDICE II.

LE PEINTRE DES ARHAT.

BIOGRAPHIE DE KOUAN-HIEOU 貫休 (832-912) DU TEMPLE ORIENTAL DU DHYĀNA 東禪寺 À TCH'ENG-TOU 成都 SOUS LA DYNASTIE DES LEANG 梁.

(*Song kao seng tchouan*, chap. XXX, p. 109ᵇ, dans l'édition de Tōkyō du Tripiṭaka, XXXV, 5.)

Le religieux Kouan-hieou 貫休 avait pour appellation Tō-yin 德隱; son nom de famille laïque était Ḳiang 姜; il était originaire de Teng-kao 登高, (village du canton) de Lan-k'i 蘭溪, (dépendant de la sous-préfecture) de Kin-houa 金華[1].

[1] Kin-houa était une sous-préfecture qui est aujourd'hui encore la sous-préfecture de Kin-houa, constituant la ville préfectorale de Kin-houa dans le Tchö-kiang.

Quand il eut atteint l'âge de sept ans, son père et sa mère, qui avaient pour lui une affection excellente, le confièrent au maître du dhyāna Yuan-tcheng 圓貞, qui demeurait dans le temple Houo-ngan 和安 de leur sous-préfecture; il sortit donc du monde et devint un novice; chaque jour il récitait mille mots du *Fa houa king* 法華經 (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*); ce qu'il avait une fois[1] entendu, il ne l'oubliait plus dans son cœur. Lui et Tch'ou-mo 處默 ensemble firent disparaître en eux toute souillure; ils demeuraient dans deux temples voisins; constamment, à travers la haie, ils discutaient sur les poésies et de l'un à l'autre échangeaient des phrases parallèles soit en les chantant, soit en les inventant; les moines qui les voyaient étaient tous stupéfaits de leurs qualités extraordinaires. Après qu'il eut reçu les défenses au complet, sa renommée de poète s'éleva et s'agita parmi ses contemporains. Puis il alla à Yu-tchang 豫章[2] pour y répandre le *Fa houa king* (*Saddharma puṇḍarīka sūtra*) et le *K'i sin louen* 起信論 (*Śraddhotpāda śāstra*); il comprenait parfaitement le sens caché de ces deux ouvrages et les explications qu'il en donnait étaient d'ailleurs pleines d'ardeur. Le premier gouverneur de cette préfecture[3], nommé Wang Ts'ao 王慥, se lia étroitement avec lui et l'estima fort. Le gouverneur qui vint ensuite, nommé Tsiang Houai 蔣瓌[4], institua un autel des défenses pour le lavage et la confession[5]; il chargea Kouan-hieou d'être le surveillant de l'autel.

(1) Le caractère 蹔 ne se trouve pas dans les dictionnaires; nous traduisons comme si nous avions la leçon 暫 qui signifie «soudain, un instant».

(2) Aujourd'hui ville préfectorale de Nan-tch'ang 南昌, dans la province de Kiang-si.

(3) C'est-à-dire de Yu-tchang.

(4) Je suppose qu'il faut lire Tsiang Houan en substituant le caractère 環 au caractère 瓌 qui n'existe pas.

(5) Sur cet autel, on se purifiait le corps par le lavage et l'âme par la confession.

Au début de la période k'ien-ning (894-897), muni d'instructions officielles, il se rendit auprès de Ts'ien[1], roi Wou-sou de Wou et de Yue 吳越武肅王錢氏; à cette occasion, il lui offrit cinq pièces de poésie, chaque pièce se composant de huit phrases; il satisfit pleinement les désirs (du roi), et, de son côté, il reçut des présents considérables. Le roi renonça sur le champ aux mérites qu'il s'arrogeait indûment et la cour impériale le glorifia comme un sujet méritant[2]; alors il édifia une salle spéciale et y érigea une stèle sur laquelle il rappelait les noms des généraux et des capitaines qui avaient collaboré avec lui à la pacification du pays de Yue; il grava ensuite les poésies de Kouan-hieou au revers de cette stèle; voilà à quel point (Kouan-hieou) se vit honoré.

Kouan-hieou était habile à faire des miniatures et il possédait bien les six principes[3]; il excellait surtout dans les peintures à l'encre étendue d'eau; les formes des images qu'il traçait méritaient d'être contemplées.

A la prière du pharmacien K'iang 強, (qui était établi sur le) pont Tchong-ngan 衆安橋, il fit une salle des Arhats; chaque fois qu'il peignait un des vénérables, il priait au préalable et en songe il obtenait la figure de l'Arhat; il la réalisait alors et ces portraits n'étaient point conformes à ce qu'ils étaient habituellement.

(1) Il s'agit de Ts'ien Lieou 錢鏐, nom posthume Wou-sou, qui fut nommé roi de Yue 越王 en 902, et roi de Wou 吳王 en 904. Sa résidence était à Hang-tcheou. Cf. *Wou tai che*, chap. LXVII et *T'oung Pao*, 1916, p. 129-264.

(2) Kouan-hieou fut donc en cette occasion un intermédiaire habile qui sut maintenir les bons rapports entre l'empereur et son sujet déjà à demi révolté. L'amitié ainsi rétablie en 894, grâce aux bons offices de Kouan-hieou, fut durable, et, en 897, Tchao tsong, dernier empereur effectif de la dynastie T'ang, conféra à Ts'ien Lieou un brevet de fer par lequel il reconnaissait ses mérites (cf. *T'oung Pao*, 1916, p. 233-238).

(3) 六法. Ce sont les six principes de Sie Ho 謝赫 (fin du v° siècle), sur lesquels voir PETRUCCI, dans *T'oung Pao*, 1912, p. 54-70.

Après cela, il se rendit à Yi 黟 et à Hi 歙 (1); dans le temple T'ang-ngan 唐安 (2), il se lia d'amitié avec l'ācārya [Ts'ing-]lan (3).

Ensuite il songea à monter sur le Pic du Sud (4), et, se dirigeant vers le Nord, il se rendit auprès de Tch'eng Jouei 成汭 (5), chef du pays de King 荊 (6); celui-ci, au début, l'honora fort et l'installa dans le temple Long-hing 龍興 (7). En ce temps, le nei-han 內翰 Wou Jong 吳融 (8), qui avait été privé de ses

(1) Ces deux sous-préfectures du Ngan-houei portent encore aujourd'hui ce nom; la première dépend de Houei-tcheou fou; la seconde fait partie intégrante de cette ville préfectorale.

(2) D'après le *Ngan-houei t'ong tche* (chap. 57, p. 9b), le temple T'ai-p'ing hing-kouo de la sous-préfecture de Hi, dans lequel Kouan-hieou peignit une série de seize Arhat, se nommait, à l'époque des T'ang, le temple Hing-t'ang 興唐寺. Dans le passage correspondant du *Chouen hi tche* cité plus haut (p. 278), on lit, au lieu des caractères 唐安寺 de la biographie, les mots 唐末寺 «à la fin des T'ang...». Le nom du temple, à l'époque de Kouan-hieou, reste donc incertain.

(3) L'ācārya Lan 蘭闍梨 nous paraît être identique au moine Ts'ing-lan 僧清瀾 dont il est question dans le *Chouen hi tche* et dans le *Ngan houei t'ong tche* (*supra*, p. 278).

(4) Le Heng chan 衡山 dans la province de Hou-nan.

(5) Sur Tch'eng Jouei, mort en 903, voyez *T'ang chou*, chap. CXC, p. 1b-2b, et *Kieou wou tai che*, chap. XVII, p. 1a-b.

(6) Le Hou-pei.

(7) Nous n'avons pas pu déterminer où était situé ce temple Long-hing. La notice placée en tête des œuvres de Kouan-hieou dans le *Ts'iuan t'ang wen* 全唐文 (chap. 921, p. 5b) expose les faits d'une manière différente : «Puis, allant vers le Nord, il se rendit auprès de Tch'eng Jouei, chef du pays de King; par la suite, il se mit en opposition avec Tch'eng Jouei et fut exilé dans le K'ien-tchong 黔中 (Kouei-tcheou). De nouveau il se rendit dans le King-nan 荊南; Kao Ki-tch'ang 高季昌 (858-928; cf. *Wou tai che*, chap. 69, p. 1a-2b) le logea dans le temple Long-hing 龍興寺. Pendant la période t'ien-fou (901-903), Kouan-hieou alla à Tch'eng-tou 成都...»

(8) Wou Jong, qui avait le titre de che yu che 侍御史 à la Cour de Tchao tsong 昭宗 (889-904) de la dynastie T'ang, fut dégradé pour quelque accusation; il erra dans le Hou-pei où il trouva l'appui de Tch'eng Jouei. Cf. *T'ang chou*, chap. CCIII, p. 8a et b. Le titre de nei han paraît être l'équivalent de celui de hio che du Han-lin 翰林學士 que porta Wou Jong lorsqu'il eut repris du service à la cour des T'ang.

fonctions, le rencontra; ils entretinrent des relations pour discuter sur la sagesse ou sur la poésie; Wou Jong écrivit pour Kouan-hieou une préface au recueil de ses œuvres. C'était alors la troisième année k'ien-ning (896). Puis, Kouan-hieou fut calomnié auprès du chef de King 荊 qui le fit déporter à Kong-ngan 功安 (1); dans un moment de tristesse il inscrivit ces mots sur un encrier : « Quand il entre dans sa boîte, c'est alors seulement qu'il est tranquille (2). »

Ses disciples l'exhortèrent à se rendre dans le pays de Chou 蜀; en ce temps, Wang (Kien) 王 (建) (3), qui projetait une usurpation, appelait à lui les sages des quatre points cardinaux : quand il eut obtenu que Kouan-hieou (vînt auprès de lui), il en fut très joyeux; il le traita avec les plus grands honneurs et le combla de présents; il lui conféra le titre de « grand maître de la lune du dhyāna » 禪月大師; le souverain de Chou 蜀 l'appelait habituellement du nom de « ho-chang (upādhyāya) dont j'ai pu obtenir la venue » 得得來和尚. En ce temps, Wei Ngai 韋藹, célébrant la supériorité que lui reconnaissaient ses beaux titres (4), chanta et récita des poésies allégoriques dont le sens caché consistait dans la conversion religieuse; pour le style et pour le rythme ces poésies n'étaient point inférieures à celles des deux Li (5), de Po (6) et de Ho (7) 二李白賀.

(1) Aucune localité portant le nom de Kong-ngan n'est mentionnée dans le dictionnaire de Li Tchao-lo. Peut-être faut-il lire 公安 qui est le nom d'une sous-préfecture dépendant de King-tcheou fou 荊州府, dans le Hou-pei.

(2) Kouan-hieou veut donner à entendre que lui-même ne sera tranquille que lorsqu'il sera dans son cercueil.

(3) Sur Wang Kien, mort en 918, voir *Wou tai che*, chap. LXIII, p. 1a-4a.

(4-7) (4) La notice placée en tête des œuvres de Kouan-hieou dans le *Ts'iuan t'ang wen* (chap. 921, p. 5b) nous donne la série des titres honorifiques qui furent décernés à Kouan-hieou par Wang Kien, qui, en 907, avait fondé à Tch'eng-tou la petite dynastie des premiers Chou 蜀. — (5). Les deux Li sont

Puis, en la deuxième année k'ien-houa (912) de la dynastie des Leang 梁, (Kouan-hieou) mourut dans la résidence qui lui avait été assignée; il était alors âgé de quatre-vingt un ans. Le souverain de Chou 蜀 en fut très affligé et le fit enterrer avec tout le cérémonial d'un fonctionnaire; le stūpa 塔 (qu'il lui éleva) fut appelé (stūpa du) Lotus blanc 白蓮; il se trouve en dehors de la porte septentrionale de Tch'eng-tou 成都; quand, pour rendre plus d'honneurs (à Kouan-hieou), on le transféra dans le lieu où fut érigé une pagode 浮圖[1], ce fut pendant la période k'ien-tö de la dynastie usurpatrice de Chou 蜀, c'est-à-dire pendant l'année kouei-yeou (913) qui est la troisième de la période k'ien-houa sous la dynastie des Leang 梁.

Kouan-hieou égalait en talent le Saint des caractères cursifs[2]. Il eut un disciple nommé T'an-yu 曇域 qui, en l'année kouei-yeou (913), rassembla les œuvres littéraires de son maître[3] et plaça en tête la préface écrite par le nei-han Wou (Jong) 吳內翰[4]; T'an Yu lui-même écrivit une postface.

Wei Tchouang 韋莊[5] donna (à Kouan-hieou) une poésie dans laquelle il disait:

les deux poètes de l'époque des T'ang : Li Po 李白 et Li Yi 李益; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n°s 1181 et 1150. — (6) Po Kiu-yi 白居易 (772-846); cf. Giles, *Biog. Dict.*, n° 1654. — (7) Ho Tche-tchang 賀知章 (seconde moitié du VII° siècle); cf. Giles, *Biog. Dict.*, n° 643.

(1) Il semble que l'auteur distingue ici entre le stūpa funéraire qu'il appelle 塔 et la pagode qu'il nomme 浮圖.

(2) 草聖; on donne ce surnom à Tchang Hiu 張旭, calligraphe célèbre du VIII° siècle de notre ère; cf. Giles, *Biog. Dict.*, n° 59.

(3) Ce recueil est intitulé *Chan yue tsi* 禪月集. On trouvera quelques spécimens du talent littéraire de Kouan-hieou dans le *Ts'iuan t'ang wen* 全唐文, chap. 921, p. 5b-8a.

(4) Cf. p. 301, n. 8.

(5) Wei Tchouang était si pauvre qu'il comptait les grains de riz destinés à son repas et pesait le bois de chauffage nécessaire pour les cuire; cf. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 2269.

Comment serait-ce à cause de ma pauvreté que nous sommes toujours séparés l'un de l'autre ? — C'est seulement eu égard à votre aversion pour le vin que vous ne venez pas chez moi [1].

Tou Kouang-t'ing 杜廣庭 [2], qu'on appelle aussi le maître taoïste Kouang-tch'eng 廣成先生, fut l'ami (de Kouan-hieou); il était originaire de Pi-hiang 比鄉.

Les autographes de Kouan-hieou sont ce que les amateurs appellent «le style de Kiang» 姜體 [3].

J'ai vu un portrait de Kouan-hieou : c'était un homme gras et de petit taille. Wang Ts'o 王錯, conseiller du pays de Chou 蜀, a fait un éloge (pour ce portrait).

T'an-yu 曇域 [4] était excellent et subtil dans la science des défenses; il traçait les caractères tchouan 篆 avec énergie; il fit une nouvelle édition du *Chouo wen* de Hiu Chen 許慎說文 qui fut ainsi mis en circulation dans le pays de Chou 蜀; on a de lui un recueil de poésies dans lesquelles il imite le style de son maître.

(1) Ces phrases paraissent signifier : Je suis pauvre, mais ce n'est pas pour cette raison que vous ne venez pas chez moi; c'est parce que vous observez strictement la défense de boire du vin que vous ne sauriez être en compagnie d'un buveur tel que moi.

(2) Tou Kouang-t'ing a écrit un grand nombre d'ouvrages qui sont incorporés dans le canon taoïste. Voir le Catalogue du P. Wieger, p. 330. Tou Kouang-t'ing, dont le nom est généralement orthographié avec le caractère 光 (au lieu de 廣), avait suivi en 880 l'empereur Hi tsong lorsque celui-ci s'était réfugié dans le Sseu-tch'ouan. Il s'établit définitivement à Tch'eng-tou et servit successivement Wang Kien 王建 (907-918) et Wang Yen 王衍 (919-925), qui furent les deux souverains de la petite dynastie des Chou antérieurs 前蜀; il mourut entre 920 et 925 à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. Voyez la notice du *Ts'iuan t'ang wen*, chap. 929, p. 1ª.

(3) On a vu plus haut que Kiang était le nom de famille de Kouan-hieou.

(4) Disciple de Kouan-hieou; cf. p. 303.

INVENTAIRE

DE

LA COLLECTION DE MANUSCRITS MUSULMANS

DE M. DECOURDEMANCHE,

PAR

E. BLOCHET.

Les manuscrits arabes, persans et turcs, qui font l'objet du présent inventaire, ont formé la majeure partie de la collection de livres musulmans qui appartint à M. J.-A. Decourdemanche, membre de la Société Asiatique[1], décédé à Paris, le 15 octobre 1915; ils ont été donnés à la Bibliothèque nationale, au mois de janvier 1916, par Mlle Wendling, sa légataire universelle, grâce à l'entremise de M. Pillet, l'auteur d'un excellent mémoire sur le palais de Darius. Soixante-seize volumes, pour la très grande majorité écrits en langue arabe, avaient été distraits en 1905 de sa collection par M. Decourdemanche, et donnés par lui à la Bibliothèque nationale; ils ont été décrits

(1) En l'année 1906, M. Decourdemanche détacha de sa collection de monnaies, à l'intention du Cabinet des Médailles, tout un lot de pièces d'or, d'argent et de billon, frappées dans l'Iran, à l'époque de l'occupation mongole; ces pièces ont été décrites dans la *Revue de l'Orient chrétien*, en 1906, p. 50-59 et 113-129. Ces monnaies des princes mongols de la Perse étaient de beaucoup les plus importantes de toutes celles qui étaient réunies dans la collection de M. Decourdemanche, dont les autres séries, formées, pour la majeure partie, de pièces des sultans mamlouks du Caire et de monnaies ottomanes, sont entrées en 1916 au Cabinet des Médailles.

dans un inventaire inséré en 1906 dans le *Bibliographe moderne*[1].

Les 254 manuscrits de la collection de M. Decourdemanche, dont on trouvera la description dans les pages suivantes, sont presque tous des copies d'ouvrages classiques dans le monde musulman; elle a été formée par apports successifs, au hasard des ventes et des occasions rencontrées dans les catalogues, autour d'un petit noyau de recueils de contes musulmans, le livre du Perroquet, les quarante Vizirs, les quatre Derviches, Lokman, les versions de l'*Hitopadêsa*, qui ont fait l'objet des travaux favoris de son possesseur[2], et d'ouvrages de médecine, tel

(1) (Tome X, pages 214-234.) Soixante-treize de ces volumes sont écrits en arabe, trois seulement en persan et en turc. Ils comprennent un très beau Koran du XVIe siècle, qui appartint au grand-vizir Mohammad Kibrizli Pacha (Arabe 6174); un recueil assez curieux d'opuscules sur la lecture du Koran (Arabe 6176); un catéchisme des Nosaïris (Arabe 6182); un recueil de pièces diplomatiques et d'actes officiels provenant de la chancellerie des khalifes de la dynastie d'Abbas et des princes bouwaïyyides, écrits entre les années 340 et 366 de l'hégire (Arabe 6195), dans une copie moderne; des notes grammaticales, par Ibn al-Hadjib (Arabe 6214). Les cent cinquante-huit volumes, arabes, persans et turcs, dont le catalogue a été imprimé en 1909 dans les *Archives marocaines* (tome XV, pages 193-282), et qui furent donnés à la Bibliothèque nationale en 1908, par M. Decourdemanche, n'ont jamais fait partie de la collection qu'il avait formée pour son usage, et qu'il conservait à Sarcelles; ce sont, presque tous, des volumes copiés à une époque moderne dans le Turkestan russe, et sans grand intérêt, à l'exception d'un fragment de Koran du XIIIe siècle, probablement de la main de Yakout al-Mosta'simi (Arabe 6309); d'un fragment du *Kashshaf* d'al-Zamakhshari, du commencement du XIIIe siècle (Arabe 6313); d'un traité de traditions des premières années du XIIIe siècle (Arabe 6325); d'un recueil d'allocutions prononcées en l'honneur de l'imam al-Hosaïn, qui donnent une idée assez exacte de ce genre médiocre (Supplément persan 1677); d'un fragment d'un commentaire en langue persane sur la *Kafiya* d'Ibn al-Hadjib, qui offre un certain intérêt de curiosité (Supplément persan 1707).

(2) Entre autres, les *Plaisanteries de Nasr ed-Din Hodja*, 1876; les *Mille et un proverbes turcs*, dans la *Bibliothèque elzévirienne*, 1878; le *Sottisier de Nasr ed-Din Hodja*, 1878; les *Notes sur le livre de Sendabad*, extraites de la *Revue des traditions populaires*, 1899-1902, sans compter un nombre considérable de travaux commencés sur ce sujet, auxquels leur auteur ne mit point la dernière

le *Tohfat al-mouminin*, dans lesquels on rencontre, à propos du dosage des drogues, des indications sur la métrologie, que M. Decourdemanche utilisa pour ses études sur les poids dans l'antiquité et au moyen âge (1). Quelques-uns de ces livres sont des

main. Deux manuscrits occidentaux faisaient partie de la collection de M. Decourdemanche : l'un, écrit en langue espagnole (aujourd'hui Espagnol 594), est un recueil qui contient principalement des poésies relatives à l'expédition des Espagnols contre Alger (1775), et au général Alexandre O' Reilly, qui la commandait. On y trouve, entre autres : (fol. 5) la *Romance endecasilabo a la desgracia del egercito español en Argèl el dia 8 de julio de 1775*; la *Relacion que haze Ali-Mahomet, general de las armas Argelinar al Dey su amo, sobre el suceso de la expedicion española* (fol. 7); la *Comedia famosa, brebissima, y compendiosa. La Conquista de Argèl* (fol. 14); la *Razon veridica de lo acaezido en Argèl, por uno de los que presenciaron toda la expedicion* (fol. 25); la *Confesion del señor O Reilli en Redondillas* (fol. 52); les *Dezimas de varios modos, dirigidas todas al proprio asumpto, de censurar a O Reylli* (fol. 55). Ces pièces curieuses sont suivies de la copie d'ouvrages imprimés : la *Pequeña pieza joco-seria, intitulada : el Marquès mas conturbado por jefe de la injustizia, representada con el dracma tragico : Alexandro en Africa. Su autor : el tonto Dr. Jr. Yr. Impreso uno y otro en Madrid, en la oficina de la Gazeta, y a expensas del publico. Año de 1775* (fol. 69); du *Poema epico : la Sociedad Anti-Hispana de los enemigos del pais, establecida y formalizada en Madrid. En casa del exmo. Sr Marques de Grimaldi, la noche del dia de dizr, dia de los Inocentes, año de 1775* (fol. 96); etc. Le second manuscrit (nouvelles acquisitions françaises 11347) contient une partie de la relation du *Voyage (sur la côte et) dans l'intérieur de l'Afrique occidentale*, de Hyacinthe Hecquard (juin 1850-juin 1851), assez différente du texte qui en a été imprimé en 1853.

(1) *Étude métrologique et numismatique sur les misqals et les dirhems arabes*, 1908, et, surtout, l'excellent *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes*, Paris, Gauthier-Villars, 1909. Malgré leur importance, ces deux mémoires ne donnent qu'une idée très faible du travail considérable que M. Decourdemanche, comme pour les contes orientaux, a produit sur ce sujet. Cette étude de la métrologie antique le conduisit naturellement à celle de l'origine des noms des nombres dans les diverses langues de l'Asie, puis à celle des formes des chiffres. Les plus importants des mémoires que M. Decourdemanche a composés sur ces questions, ceux qui ont reçu leur forme définitive, et qui ne consistent pas uniquement en notes et en extraits, ont été réunis en un volume inscrit dans les Nouvelles acquisitions françaises sous le n° 22589; on y trouve un *Traité pratique des poids du moyen âge*, sous la forme de deux rédactions successives, et des épreuves en placards du commencement de son impression; les *Noms de nombre en turc et en samoyède*; les *Noms de nombre*

copies modernes d'ouvrages que ne possède point la Bibliothèque nationale, ou qui sont inconnus dans l'histoire de la littérature musulmane; un petit nombre sont des copies anciennes d'ouvrages classiques.

Parmi tous ces volumes, il convient de citer tout particulièrement les suivants: un traité de polémique, écrit par le secrétaire du rabbin de Tibériade, Hayem, qui avait pris le surnom arabe d'Aboul-ʿAfiyya, pour convaincre son maître des erreurs que professent les Juifs au sujet de la mission du Christ (Arabe 6676)[1]; un traité, soi-disant écrit par le célèbre

ougro-finnois; la *Comparaison des procédés de formation des noms de nombre en indo-européen, en ougro-finnois et en turc-samoyède*; une *Note sur la numération vigésimale dans certains dialectes non ariens de l'Inde*; les *Noms de nombre dans certaines langues africaines*. Dans l'une de ces notes, M. Decourdemanche, fidèle à la méthode qu'il a suivie dans son *Traité pratique des poids et mesures*, établit que les mesures russes se rattachent à la métrologie syrienne, ou plutôt séleucide, la livre russe théorique de 408 grammes, le *garnits* valant 8 livres, le *tchéverik*, 64 livres, l'*osmine*, 256 livres, et le *tchetvert*, 512 livres, étant rigoureusement égale à la livre syrienne de 408 grammes, qui n'est autre que la mine faible du second talent assyro-égyptien, le *moudd* en eau étant 1 livre 2/3, soit 680 grammes, le *kist*, 3 livres 1/3, soit 1 kilogr. 360, et ainsi de suite. C'est de même que l'archine russe de 0 m. 711 est, à très peu de chose près, le double du pied achéménide de 0 m. 319, qui n'est autre que le pied babylonien, lequel correspond au côté d'un cube d'une contenance en eau égale, en poids, au talent monétaire babylonien et achéménide de 32 kilogr. 640. L'harmonie de ce système garantit son exactitude; elle est une preuve que la science s'est transmise des empires de Chaldée à la Grèce, et du monde classique aux contrées orientales, sans qu'il faille admettre une réaction mystérieuse des civilisations de l'Asie antérieure sur les provinces de l'empire byzantin.

(1) Ce traité arabe sur la réalité du Messianisme montre que les Juifs de Palestine ne sont plus capables d'écrire littérairement en hébreu, puisqu'ils sont obligés d'avoir recours à l'arabe qui est la langue courante de la conversation. Il en va de même chez les Samaritains, qui ont composé en arabe quelques ouvrages exégétiques d'un certain intérêt; l'on possède ainsi un commentaire sur la Genèse, le دليل السائل الى المسائل, par Ibrahim, fils de Ya'koub al-Mardjan, ابراهم ال يعقوب المرجان; cet ouvrage, qui porte également le titre de كتاب شرح سفر التكوين بحسب التوراة السامرية, commence par (Samaritain 41-42) : اعلم ايها السائل ايدك الله تعالى قديم ازلى لا له اول يعرف ولا له اخر يوصف ولما اختارت قدرته وحكمته وارادته حدوث السماوات والارض.وما فيهم

auteur du *Shams al-maʿarif*, Ahmad ibn Mohammad al-Bouni, d'après les enseignements du grand théosophe espagnol, Mohyi

قال [illegible]. عرفنا ان
العالم ابتدا او انه حادث لانه ما له ابتدا فقد تقدم عدم فهو حادث . ...
فلفظة [illegible] تدل على الحدوث لقوله تعالى [illegible].
[illegible]. ولفظة [illegible]. تختص بفعله تعالى لان الابتداع معناه ايجاد
شى من غير شى .... ولهذا قال [illegible] ولم يقل [illegible] ولا [illegible] .... Malgré

les faiblesses de son style, la rédaction en est entièrement arabe. Le commentaire sur l'Exode, dont le premier volume (Samaritain 45) porte sur sa reliure de parchemin le titre de كتاب شرح سفر الخروج بحسب التوراة السامرية, a été écrit par un auteur qui ne s'est pas donné la peine d'indiquer son nom, qui était tout à fait au courant des formules de la rhétorique musulmane, comme le montre assez sa préface : ان الله ولى الحمد فاحمدوه.... رابط امره بامره تحققوه، من ابداع خلقتكم تعهدوه، بين كاف ونون عظموه، والى كل حالة فاقصدوه، .., ou, peut-être, qui a assemblé avec assez d'habileté des formules copiées dans les livres musulmans, ce qui n'est point une œuvre bien difficile. Deux exemplaires d'un traité de droit canon portent le titre de كتاب الكافى فى علم الشرائع (Samaritain 35 et 36), avec le sous-titre : وهو عبارة عن شرح سفر الاحبار, qui indique qu'il y faut voir une sorte de commentaire du Lévitique (livre 3); cet ouvrage a pour auteur le shaïkh al-Makin Aboul-Hasan al-Souri; comme les deux livres précédents, il est entièrement rédigé dans le goût musulman, comme on le voit assez par son invocation : الحمد لله المنفرد فى الوجود الواحد القديم المعبود الذى ابدع المخلوقات بحكمته و رتبهم بعظم صنعته ورفع السما بقدرته وبسط الارض بمشيته وسير الرياح بعظم الاقتدار وجمع البحار بحكمته; mais il est faible au point de vue de la rhétorique, et l'on y relève des fautes graves, telles que les erreurs qui déparent les œuvres des écrivains musulmans insuffisamment lettrés. Les titres donnés à l'auteur du traité de droit canonique sur le mariage, intitulé : كتاب سنة الزواج اى فى ما هو حلال منه وحرام عند السامرية, qui contient de nombreux extraits du Pentateuque (Samaritain 44), [illegible], Pinéhas, fils de Ishak hak-kohen, sont entièrement arabes. Une curieuse histoire des Samaritains (Samaritain 40), intitulée : كتاب تاريخ السامريين, débute sans préface, partant, sans aucune indication du nom de son auteur, par : ذكر حال وفات سيدنا موسى عليه السلام كان فى سنة ٢٧٩٤ اربعة وتسعين وسبعمائة والفين الى خلقة العالم وفى سنة الاربعين لخروج بنى اسرائل من مصر فى الشهر الحادى عشر فى غيرة (lire : غرّة) الشهر المذكور شرع الرسول عليه السلام فى نسخ الشريعة المقدسة و هم الخمسة اسفار المعروفين الان بسفر التكوين وسفر الخروج .... ; son auteur, qui a laissé passer

ad-Din Mohammad ibn ʿAli ibn al-ʿArabi, sur des prédictions historiques, rédigées sous une forme abstruse et cabalistique,

dans sa rédaction les fautes habituelles de la langue vulgaire, a eu la sagesse d'omettre la préhistoire du Judaïsme, et il ne commence son récit qu'avec la rédaction, en la 40ᵉ année de la sortie d'Egypte, par le prophète Moïse, qui mourut en 2794 de la création du monde, de la Loi sainte, c'est-à-dire du Pentateuque; la plus grande partie de cette chronique traite de l'histoire ancienne du peuple de Jéhovah, mais l'on y trouve ensuite un grand nombre de détails très curieux sur l'état des Samaritains de Naplouse, au moyen âge, et aux époques modernes; la dernière date qui s'y trouve mentionnée est celle du 22 Ramadhan de l'année 1215 de l'hégire, c'est-à-dire du 6 février 1801. Le nᵒ 37 du fonds samaritain, intitulé كتاب تعلم التوراة اى خمسة اسفار موسى على طريقة السوال والجواب, est un catéchisme par demandes et par réponses : س اى رب انتم عابدون

ج هو الله الذى لا اله الا هو س ما يحى بالصبرى لبم هذا الرب ج [illegible].

[illegible] .... س وكم يوم خلق الله هذا العالم وجميع ما فيها ج فى ستة ايام

و فى اليوم السابع استقر ولم يخلق به شيا من الحوادث س ما خلق الله فى اليوم

الاول ج خلق الله فى اليوم الاول النور الذى نكونة (lire : تكوّنت) منه الملائكة وروح

القدس الذى حلّ فى الدنيا وازهر فى سيدنا الرسول موسى عليه السلام باطنا وظاهرًا.

L'ouvrage contenu dans le manuscrit 58 est d'inspiration encore plus franchement arabe; il est intitulé : كتاب شرح الفاتحة الشريفة [illegible], et son auteur se nomme le shaikh Ibrahim Arkoun [illegible]; les titres qui lui sont donnés sont entièrement musulmans : قال سيدنا و مولانا الشيخ العالم

العلامة البحر الزاخر الفهامة المعتمد من مدد الائمة السبعة .... المرشد الى

الصواب من غير علل القطب الغوث فى اوانه الجوهر الفرد بين خلانه سند الامة فى

زمانه عدة الدين واركانه فريد دهره وحيد عصره .... امام العارفين و قدوة

العاشقين وصدر المدرسين و مفيد الطالبين ...... On y remarque une terminologie soufie qui étonne dans ce traité où sont mélangées l'ontologie, la cabale et les doctrines eschatologiques. L'auteur dit, dans une préface copiée, ou imitée, de quelque livre musulman, que, lorsqu'il eût pris connaissance des commentaires du [illegible], qu'il nomme الفاتحة فاتحة الكتاب المقدس الوارد من فيضة الاقدس, il s'aperçut qu'ils étaient beaucoup trop abrégés par rapport à l'importance ésotérique de cette formule, et à tous les mystères qu'elle contient sur les principes essentiels de l'Unité divine, sur les enseignements et les commandements de la Loi; il conçut alors la résolution d'en écrire un commentaire qui détaille, d'après l'interprétation cabalistique, toutes ses significations mystiques et toutes ses vertus. Cette formule comprend quatre sommes جمل et sept divisions فصول, qui déterminent la répartition de l'ouvrage en chapitres, et dont le détail se trouve indiqué dans la préface. Aboul-Hasan

qui s'étendent jusqu'en 1830; le nom de l'une des autorités de ce livre, Djamal ad-Din ibn al-Yahoudi, témoigne de l'influence évidente de la cabale juive sur l'occultisme des Musulmans (Arabe 6682); le recueil très curieux (Arabe 6686) des œuvres astrologiques composées par un auteur mésopotamien, Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari, pour un prince, nommé l'émir et sayyid al-Malik al-'Adil Abou Dja'far Ahmad ibn Mohammad, affranchi du khalife abbasside, souverain de Baghdad, lequel n'a rien à voir avec le notable espagnol, nommé Abou Dja'far Ahmad ibn Mohammad ibn Hamdin, qui, en la cinq cent quarante et unième année de l'hégire, se rendit en ambassade auprès d'Abd al-Moumin ibn 'Ali, qui assiégeait Marrakosh (Ibn al-Athir, XI, 75); ces traités sur la science que l'on nomme astrologie judiciaire, ou généthliaque, sont bien faits : Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil y résume, en termes précis, la doctrine des grands maîtres de cette science mystérieuse, Abou Ma'shar, Aboul-Nasr al-Koummi; les plus importants de ces opuscules sont un ouvrage sur la prédiction de l'avenir d'après la position des planètes dans les signes du zodiaque, dont l'original est attribué au prophète Zoroastre. Ces traités, et leurs similaires, que l'on connaît déjà, sont tout ce qui reste, assez défiguré et remanié pour le mettre au goût des Musulmans, d'une partie importante de la littérature persane de l'époque des Sassanides : le traité sur les millénaires est en effet dérivé du «Cycle des mil-

al-Souri, l'auteur du traité de droit dont il est parlé plus haut, est cité au folio 31 verso, et Abisha' le littérateur المثقل ࠀࠁࠉࠔࠏ, au folio 7 recto. Abisha', fils de Pinéhas ࠐࠉࠍࠇࠎ, imam de la secte samaritaine, était le frère de l'imam Éléazar ࠀࠋࠏࠆࠓ, lequel, après avoir été le vicaire de son père, et après lui avoir facilité l'exercice du pouvoir, arriva à son tour à la dignité suprême. Depuis sa jeunesse, Abisha' se livra à la vie religieuse, et il étudia les sciences, dans lesquelles il acquit une notoriété à laquelle l'auteur de l'*Histoire des Samaritains* (Samaritain 40, fol. 279 v°-280 r°) s'est plu à rendre hommage.

lénaires», qui fut traduit du pehlvi en arabe, sous le titre de «Tables impériales» زيج الشهريار, par Aboul-Hasan ʿAli ibn Ziyad al-Tamimi, d'après un de ces manuscrits copiés sur des rouleaux de peau, qui furent découverts à Djaï, près d'Ispahan, vers 950, et dont quelques-uns, au dire de l'auteur du *Fihrist*, empestèrent un quartier de Baghdad. Cette doctrine étrange des douze milléniums se trouve dans le *Grand Boundahishn*, et elle était la base de la théorie cosmique des Iraniens. Le manuscrit arabe 6687, avec son titre prétentieux d'«Étoiles qui se lèvent, décrivant certains procédés techniques pour l'établissement des livres qui traitent de la connaissance des temps», contient, non des formules astronomiques, comme il semblerait que l'on soit en droit de les attendre, mais bien des recettes de fabrication des encres, et des procédés d'enluminure; le manuscrit 6690, dans le texte duquel se lit le second tome du *Canon* d'Avicenne, a été copié au mois d'août 1185, à l'époque de la souveraineté du sultan saldjoukide Toghrul III, le khalife Aboul-ʿAbbas Ahmad al-Nasir li-din Allah régnant sur les bords du Tigre, par ʿAbd al-Samad ibn Abil-Madjid ibn Abil-Hasan al-Sarbadari, dans la ville de Zaudjan, dans la bibliothèque al-Awhadiyya, qui était située à côté du collège al-Atabakiyya al-Sarbadariyya; les manuscrits du XIIᵉ siècle, même ceux qui contiennent des textes connus, ne sont point courants.

Les masnawis de Mirza ʿAbd al-Kadir Bidil († 1133 de l'hég. = 1720) et son *Tchahar ʿonsor* sont des ouvrages que l'on rencontre assez fréquemment dans les manuscrits persans copiés aux Indes; le *Badaïʿ ad-douhour*, qui se trouve dans le manuscrit persan 1848, est un traité de soufisme, en prose mélangée de beaucoup de vers; c'est un livre rare; il ne paraît pas qu'il ait été souvent copié; l'extrême complexité de son style délecte les Indiens de langue persane; la lourdeur du mode indien, qui charme les Persans des bords du Gange, le rend incompréhensible pour les Iraniens, qui ignorent toute

cette littérature précieuse, aussi bien Bidil que Zohouri, et leurs imitateurs; ce n'est pas tant la complication du style que l'étrangeté de ses images, quelquefois même les difficultés du vocabulaire, qui en sont la cause, car il existe dans la littérature persane moderne des ouvrages d'une égale préciosité, dans lesquels l'idée disparaît, noyée sous un fatras prétentieux et ridicule. Si l'on en croit la souscription de cet exemplaire, il a été copié par un certain Mohammad, fils d''Othman, alors qu'il était âgé de quatorze ans, au mois de Ramadhan 1029; mais il faut évidemment corriger 1029 en 1129, et en conclure que ce livre a été copié du vivant de Mirza Bidil, et aussi, que les copistes ne laissent point de commettre des erreurs dans les souscriptions qui établissent l'âge des manuscrits.

Le manuscrit supplément persan 1851 contient un recueil intéressant d'opuscules sur le soufisme; ces recueils, dans lesquels des Ésotéristes réunissent tout un lot de petits traités formant un compendium de leur doctrine, ne sont point rares, et les plus courants contiennent généralement une somme des œuvres mystiques d'Hamadhani. Ils ne manquent point d'une certaine importance, car il est clair que ceux qui les ont formés se sont appliqués à réunir les traités qui étaient le plus en vogue à leur époque, ceux qui, si l'on en excepte les gros livres dogmatiques, lesquels ne s'adressent pas à tout le monde, donnent le plus de lumières sur la doctrine ésotérique, et sous la forme la plus aisée. Les principaux opuscules de ce manuscrit, le plus important de toute cette collection, qui a été copié au cours des années 1491 et 1492, par Ahmad ibn Ahmad ibn Shaïkhidjan al-Hafiz al-Khadim al-Shabistari, sont un traité sur les trois aspects de l'unité trine, un opuscule sur la théodicée et l'ontologie, par un personnage qui n'est point nommé, et dont l'on n'a indiqué que les titres et qualités d'al-Sayyid al-Sharif, lesquels, lorsqu'il s'agit d'ouvrages de jurisprudence ou de théologie, désignent toujours l'illustre Zaïn ad-Din Aboul-Hasan

ʿAli ibn Mohammad al-Djordjani[1]; mais il est vraisemblable que ce traité d'ontologie est dû au kalam du sayyid ʿAli al-Hosaïni al-Hamadhani, qui jouissait chez les Soufis d'une renommée aussi justement acquise que celle de Djordjani chez les théologiens et les juristes, auquel les Ésotéristes donnent le titre invraisemblable de « second ʿAli », sans compter ceux de حضرت سيّادت مآبى قطب الاقطابى محىّ علوم الانبيآ والمرسلين حاوى طرق الاوليآ والمرشدين افضل المحقّقين فى علم اليقين اكمل المدقّقين فى عين اليقين وحقّ اليقين مربّى السالكين من اهل القلوب جامع المراتب السبعة الى غيب الغيوب مظهر انواع المكاشفات والمشاهدات مظهر تجلّيات الذات والصفات سلطان ارباب الطريقة مفتاح ابواب الحقيقة قدوة خزنة التوحيد زبدة سندة التجريد والتفريد العلى الثانى, dont les personnes qui entendent la terminologie mystérieuse des Ésotéristes comprendront aisément l'exagération évidente.

(1) Djordjani (740-816 H.) fut un encyclopédiste d'une lucidité extraordinaire et d'une science réellement parfaite; Khodjazada a dit qu'il n'avait jamais lu un livre après avoir étudié ceux que Djordjani avait écrits sur le même sujet dans l'intention d'en tirer un profit quelconque, mais simplement par curiosité : ما نظرت فى كتاب احد بعد تصانيف السيّد الشريف بنية الاستفادة (Hadji Khalifa, I, 93). On voit assez par le traité sur les définitions, l'œuvre la plus parfaite du sharif, sous sa forme d'une précision toute mathématique, que son auteur était parfaitement au courant des subtilités et des extravagances de l'Ésotérisme; mais le tour de son esprit ne le portait point à écrire sur ces billevesées, qu'il jugeait sans doute peu compatibles avec la logique, la théologie et le droit, qui étaient, chez tous les savants musulmans, les disciplines préférées des hommes de sens rassis. Il ne faut point se dissimuler qu'aux yeux des savants de l'Islam, le Soufisme est un ensemble de puérilités coupables; et cette opinion un peu sévère est extrêmement juste, car sa doctrine est basée sur un nombre incalculable de traditions entièrement fausses, inventées de toutes pièces par les Mystiques; les juristes ne peuvent goûter de telles fantaisies, puisque l'une de leurs préoccupations majeures est justement de chercher à déterminer, ce qui est souvent très difficile, l'authenticité des traditions qui sont attribuées au Prophète, et sur lesquelles repose tout l'ensemble de la jurisprudence musulmane.

Les deux derniers ouvrages qui y sont contenus sont un opuscule dans lequel il est traité des expressions techniques des Ésotéristes, par le célèbre Rouzbahan, et un curieux livre sur l'ascension au Nirvana, au travers des stades et des extases du samsara[1] musulman, par Zaïn ad-Din Abou Bakr Mohammad ibn Mohammad ibn ʿAli al-Khwafi, qui l'écrivit dans la ville sainte de Jérusalem, en mai 1422.

Le manuscrit Supplément persan 1858 contient des fragments d'une histoire de Témour Keurguen, qui fut dédiée, aux environs de la mille cinquantième année de l'hégire du Prophète (1640), à l'empereur timouride Aboul-Mouzaffar Shihab ad-Din Mohammad Shah Djihan Padishah; la source de cette chronique est le *Zafar nama* de Sharaf ad-Din ʿAli Yazdi; il est douteux que, si l'on en excepte les Mémoires du Sahib kiran, les historiographes de la cour de Dehli aient connu d'autres documents racontant les exploits épiques du vainqueur de Yildirim Bayazid.

Les nos 1862 et 1863 comprennent les six premiers tomes du *Rauzat al-safa*, dans une belle copie de luxe du XVIe siècle, ornée d'enluminures. Le traité de médecine conservé sous le no 1876 offre cette particularité curieuse d'être rédigé d'après

(1) Un recueil analogue d'œuvres d'Hamadhani, portant le titre de رسالهٔ اعتقادية سلطان الكاملين برهان للكلمين على العالى حضرت امير سيد على همدانى, est entré en 1908 à la Bibliothèque nationale, où il porte la cote Suppl. persan 1652; il a été copié en l'année 863 de l'hégire (1458-1459), une trentaine d'années avant celui de la collection Decourdemanche, par un certain ٨٦٣ Mahmoud al-Hafiz; il comprend les opuscules suivants: la رسالهٔ اعتقاديه; la رسالهٔ فتوتيه; le كتاب شرح مشكل حل; les ده قاعده; le كتاب ذكريه; la رسالهٔ مشارب الاذواق, qui est le commentaire de la *kasida-i khamriyya* d'Ibn al-Faridh; un traité sans titre sur le *soulouk*, ou voie mystique, qui mène à la Vérité transcendantale; le كتاب عقليه; des poésies mystiques, intitulées غزليات; des extraits de la *Hadikat al-hakikat* de Hakim Sanaï; le poème mystique intitulé مصباح الارواح, qui traite, sous une forme succincte, de l'ensemble de la doctrine soufie.

la doctrine de Paracelse, qui consistait à soigner les maladies par les pierres précieuses et les huiles. Une traduction des vers arabes cités dans le *Masnawi* se trouve dans le manuscrit Supplément persan 1892, en même temps que d'autres opuscules sur l'interprétation, à l'usage des Turcs, du texte de ce poème, par Shams ad-Din Sidki al-Wardari. Le manuscrit Supplément persan 1893 contient un commentaire très détaillé du traité sur les logogriphes de Mir Hosaïn al-Hosaïni al-Nishapouri (Supplément persan 395), et l'on peut s'étonner que des hommes d'étude aient consacré les heures de leurs veilles à de semblables futilités.

Un exemplaire sans valeur du roman en masnawis des tragiques amours de Laïla et de Madjnoun (Supplément persan 1922), copié à Lahore en 1738, orné de petites peintures d'une facture très médiocre, nous a conservé l'indication curieuse et peu habituelle de la somme que son propriétaire a dû payer pour le faire exécuter: soit 20 roupies pour le copiste et 120 pour l'enlumineur, ce qui met chacune de ses peintures à 5 roupies, ou 12 fr. 50 environ. Cette somme n'est évidemment pas bien forte, mais, quand l'on considère la qualité du barbouillage qu'elle rémunéra, on se demande de quel poids d'or Akbar paya les peintures qui illustraient ses exemplaires de la chronique de Rashid ad-Din et des Mémoires de Baber.

Parmi les livres turcs qui appartenaient à la collection de M. Decourdemanche, il convient de citer le second volume du *Djami' al-siyar* (Supplément turc 1322), traité d'histoire écrit par Mohammad Tahir ibn Shaïkh Nour Allah, qui le dédia au sultan Mohammad III (1595-1603). Cet ouvrage contient l'histoire des Abbassides, celle des dynasties qui furent leurs contemporaines, et des annales de l'empire turc jusqu'en l'année 973 de l'hégire (1565); l'auteur y a intercalé, pour grossir son volume, toute une partie scientifique qu'il a empruntée à l'*'Adjaïb al-makhloukat* de Kazwini. Le manuscrit Sup-

plément turc 1364 contient, dans une copie du xvi[e] siècle, le recueil des œuvres poétiques d'Abd al-Ahad Efendi al-Nouri al-Siwasi, surnommé Moustafa Nouri, un poème mystique composé en 1481, sous le règne du sultan Yildirim Bayazid, dans lequel l'auteur fait l'éloge de Djalal ad-Din Roumi et de son fils, Sultan Walad[1], ainsi que des poésies sur l'Ésotérisme. Ces poésies sont une imitation maladroite de celles de Molla Roumi, et faites tout entières sous leur influence; la langue en est âpre, rude, sans souplesse; elle a encore la dureté et l'inélégance de l'ouïghour que les Turks écrivaient, quatre siècles plus tôt, à Khotcho et à Pé-ting, sur les marches du Céleste Empire. Dans son état originel, cet idiome d'un clan qui vivait dans un pays sauvage, sur les confins de l'empire mongol, entre deux décadences, entre la déchéance du monde byzantin, et celle, non moins ir-

(1) Sultan Walad est l'auteur d'un volumineux traité mystique en vers masnawis, qu'il s'est cru obligé d'écrire, pour montrer qu'il avait hérité de la science et du talent de Djalal ad-Din : la tentative ne fut pas heureuse; si la doctrine de l'Esotérisme s'y trouve exposée d'une façon claire, la poésie en est lourde et inélégante; Sultan Walad était un versificateur, il ne fut jamais poète, il ne comprit même pas ce qu'est la poésie, car il ne se fût point imposé la tâche, avec ses moyens insuffisants et médiocres, de chercher à rivaliser avec une œuvre d'une vie extraordinaire, d'une habileté et d'une souplesse extrêmes, d'un rythme merveilleux, qui n'ont jamais été égalés que par Byron et par Musset. Un très bel exemplaire de ce devoir, péniblement rimé, pour essayer d'atteindre le pinacle de la célébrité, est conservé, sous le titre de المثنوى المعنوى الولدى, à la Bibliothèque nationale; le texte commence par :

می کنم با نام حق آغاز باز   نکتهای نادر پر راز باز
زانك این کفتار و وعظ و نظم ما   هست رهبر خلقرا سوی خدا
آن خدای کین زمین و اسمان   کترین موجست ازان دریای جان

La copie en a été terminée le 21[e] jour du mois de Sha'ban de l'année 714 de l'hégire (1[er] décembre 1314), par 'Othman ibn 'Abd Allah, affranchi de Sultan Walad, deux années après la mort du fils de Djalal ad-Din Roumi.

Les exemplaires du *Masnawi* de Sultan Walad sont extrêmement rares; les copistes ne se sont point donné la peine de reproduire cette œuvre sans valeur littéraire, dont Daulatshah parle, sous le titre de ولد نامه, dans son *Tadzkirat al-sho'ara*, en termes imprécis et vagues, suivant sa coutume.

rémédiable, de la Perse, asservie et abrutie par les descendants de Tchinkkiz[1], ne pouvait recevoir de forme littéraire; l'in-

(1) Ce fut sur les ruines de la domination mongole que s'éleva péniblement la domination des Osmanlis, et non sur les débris de la puissance saldjoukide; à la fin du XIIIe siècle, le royaume saldjoukide du Roum était une entité imaginaire, qui ne comptait plus dans les destinées de l'Asie. C'est par une fiction historique, pour faire croire que leur avènement à la puissance sur les deux rives de la mer d'Ionie est un fait de prédestination, que les sultans de la race d''Othman se prétendent les successeurs des princes d'Iconium, qui tenaient la légitimité de leur pouvoir souverain du khalife de Baghdad. Leurs panégyristes fixent les débuts de leur dynastie à l'avènement du fils d'Erthogroul, 'Othman, en 699 de l'hégire (1300), qui régna jusqu'en 726 (1326). Il faut tout d'abord remarquer que les Turks qui avaient habité l'Arménie, et les Karamaniens, n'étaient pas si dévoués aux Saldjoukides qu'ils le disent : en 676 (1277), ces Turks soutinrent l'un des leurs, Djamari, qui affirmait être le fils du sultan 'Izz ad-Din, et qui avait pris le nom de Ghiyas ad-Din Syavoush; ils s'emparèrent d'Iconium, et tuèrent les officiers saldjoukides qui défendaient la place, notamment l'émir Baha ad-Din Malik-i Sahil. Les derniers sultans du pays de Roum furent nommés par les princes mongols, et ils ne furent que des gouverneurs, sans l'ombre d'autonomie, tels Rokn ad-Din Kilitch Arsalan et 'Izz ad-Din Kaï-Kaous, qui régnèrent conjointement sur les débris de la monarchie, et dont le second, comme le racontent Pachymère et les Musulmans, s'enfuit à Constantinople, chez Michel Paléologue. Rokn ad-Din fut tué par les Mongols en 664 (1265-1266), et on lui donna comme successeur, son fils, Ghiyas ad-Din Kaï-Khosrau, lequel fut tué à Arzindjan. Arghoun Khan nomma, pour le remplacer sur le trône d'Iconium, Ghiyas ad-Din Mas'oud, fils d''Izz ad Din Kaï-Kaous; des troubles graves ayant éclaté dans ce fantôme d'empire, Arghoun y envoya le prince Gueïkhatou et le général Houlatchou pour les réprimer, ainsi que le vizir Khadja Fakhr ad-Din Mohammad, cousin de Hamd Allah Mostaufi, qui prit en main l'administration de ces provinces occidentales de la domination mongole. Khondamir, dans le *Habib al-siyar* et le *Khilasat al-akhbar*, Mirkhond, dans le *Rauzat al-safa*, nous apprennent que Ghiyas ad-Din Mas'oud mourut en 697 (1297-1298), et que Ghazan lui donna pour successeur son neveu, 'Ala ad-Din Kaï-Kobad, fils de Faramourz, lequel commit l'imprudence d'essayer de secouer le joug écrasant des Mongols, ce qui provoqua la dépossession de la famille saldjoukide. Les difficultés ne manquent pas dans l'histoire des débuts des Osmanlis, car la charte de fondation de l'empire ottoman nous a été conservée, sous les espèces d'un rescrit adressé par 'Ala ad-Din Kaï-Kobad, fils de Faramourz, «le prince qui est prêt à établir la légitimité du Commandeur des Croyants» برهان امير المؤمنين, au «bienheureux, très illustre, très noble, excellent, prospère et auguste, Nasir ad-Dounia wad-Din Aboul-Nasr 'Othman Shah : سعادتمند اعزّ اشرف اكرم كامران معظّم ناصر الدنيا والدين ابو

fluence du persan, qui s'exerça sur lui à partir du moment où les Saldjoukides et les ancêtres de la tribu ottomane péné-

النصر عثمان شاه, sous le titre de : منشور سلطان علا الدين فرامرز سلجوق
ادشاه ولايت روم باسم عثمانجوق جدّ سلاطين روم كه از ايران با ايل والوس خود
بجانب روم رفته ملازمت سلطان علا الدين اختيار نمود وپادشاه مذكور اورا برتبهٔ
امارت رسانيده حكومت خطّهٔ بيدرا باو تفويض نموده اين منشور در ان باب
نوشته شد. Dans ce rescrit, qui est daté de l'un des dix premiers jours de Moharram 683 (20-29 mars 1284), 'Ala ad-Din concède à 'Othman, qui était venu de Perse, avec son clan, prendre du service à sa cour, la souveraineté du pays de Bid (= Seugud سوكت), avec tous les territoires qui en dépendaient ولايت بيدرا با جلكى توابع وحوالى ان. Cette pièce curieuse est suivie de la réponse brève, et tout juste polie, que fit 'Othman au lyrisme débordant de son suzerain et aux gerbes de rhétorique dont il l'accablait; 'Ala ad-Din avait plus besoin de son vassal que celui-ci de son maître; 'Othman lui annonce que les gens du pays de Bid ont bien accepté son autorité, qu'il est allé faire une expédition contre Énégueul اينه كول, l'Ἀγγελό[κωμα] de Pachymère, qu'il y a rencontré une troupe de mécréants débauchés كفره فجره, lesquels ne se doutaient pas du coup, et s'enivraient copieusement, si bien qu'ils furent écrasés quand 'Othman tomba sur eux; le chef de ces brigands, Énémaggola اينه مغوله (= Ἀγγελόκωμα, transcrit Énéguelgoma, puis Énémaggola, avec le retournement du mot autour de l'ل), fut tué. Les soldats d''Othman firent un grand butin; ils capturèrent les deux sœurs, la fille, le fils, les trois frères d'Énémagolla, qu''Othman envoya à 'Ala ad-Din, avec 50 prisonniers du commun, hommes et femmes, en lui conseillant d'en adresser une partie à Tabriz, à leur suzerain, le «roi des rois du monde», le sultan Mahmoud Ghazan : كه از آنها بعضى لايق است كه بجانب تبريز
از براى شاهنشاه جهان سلطان محمود غازان بفرستند, en profitant de l'occasion, qui était rare, parce que les Grecs, quand ils se voyaient battus, s'enfuyaient à Constantinople chez l'empereur byzantin تكفور (cf. تكفور استنبول dans Rashid), et aussi, aurait-il pu ajouter, parce que Ghazan était très mal disposé contre les Turks, comme le dit Pachymère (*Vie d'Andronic Paléologue*, Migne 144, 500), et qu'avec ce prince disparut à jamais l'espoir que l'empire grec serait un jour garanti contre les attaques des barbares qui vivaient sur ses marches orientales. Sans insister sur le titre de «champion du Commandeur des Croyants» que prend le sultan d'Iconium en mars 1284, alors que le Khalifat abbasside était anéanti depuis 1258, et évidemment le souverain d'Iconium n'entendait point parler de l'Abbasside du Caire, car il s'agit là d'une simple imitation incomprise des titres portés par les premiers Saldjoukides, il est certain qu'en mars 1284, 'Ala ad-Din Kaï-Kobad ne régnait pas sur le pays de Roum, dont le trône était occupé par Ghiyas ad-Din Kaï-Khosrau, puisque son successeur, Ghiyas ad-Din Mas'oud, fut intronisé par Ghazan, et, à cette même date, l'ilkhan de Perse n'était

trèrent dans l'Iran, n'avait pu lui donner assez de flexibilité pour lui permettre d'exprimer avec aisance les idées complexes

point Mahmoud Ghazan, mais bien Sultan Ahmad, auquel Arghoun succéda le 11 août 1284. D'autre part, les caractéristiques de ce rescrit sont telles qu'il est bien difficile d'y voir une falsification, car la date y est écrite en toutes lettres, ce qui ne prête pas à la confusion, et les faussaires orientaux sont trop ignorants pour connaître des circonstances historiques aussi obscures et d'une importance si minime. Quoi qu'il en soit de ces difficultés, après le dernier Saldjoukide, la souveraineté nominale du Roum passa aux Mongols de Tauris, qui en avaient déjà la souveraineté effective, et le roi de Perse devint sultan du Roum. En 706 (13 juillet 1306-2 juillet 1307) [Sharaf ad-Din, *Continuation de la Djami' al-tawarikh*, ms. suppl. pers. 209, 462 r°], Oltchaïtou donna à son oncle Irintchen la souveraineté du Roum; celui-ci en tyrannisa les habitants qui se révoltèrent, et les Karamaniens s'emparèrent d'Iconium; Oltchaïtou envoya Tchoupan Noyan pour rétablir l'ordre (714 = 17 avril 1314-6 avril 1315), et le pays reconnut son autorité, sauf Karaman. Tchoupan mit le siège devant Iconium; Karaman réussit à dépister sa surveillance, et à fuir du côté de Laranda, mais il fut rattrapé, et il dut se soumettre; le pays étant pacifié, Tchoupan s'en revint en Perse. Au commencement de son règne (1316), Abou Sa'id, fils d'Oltchaïtou, envoya Témourtash, fils de Tchoupan, comme gouverneur du Roum, et il confia la charge de chef de l'administration du pays à Djalal ad-Din, fils de Rashid ad-Din; en 722 (1322), Témourtash se révolta; il fit réciter ses titres comme souverain dans les mosquées, et il osa faire battre la monnaie à son nom; il alla jusqu'à proclamer qu'il était le Mahdi, et il envoya des ambassadeurs au sultan du Caire, pour lui proposer d'attaquer Abou Sa'id et de le détrôner. Tchoupan demanda à conduire une armée contre lui, alléguant que c'était grâce à l'état qu'il tenait à la cour qu'on avait fait de son fils un César du pays de Roum; il avait, en effet, épousé, en 704 (1305) Dolandaï [دولندی = [illegible] Dologhandaï «la septième»], et, en 719 (1319), après la mort de Dolandaï, Shati Beg, toutes les deux filles d'Oltchaïtou (*ibid.*, 461 v°, 503 v°, 504 r°). Témourtash se rendit sans conditions à son père, qui le conduisit à Abou Sa'id, lequel lui pardonna, et lui rendit le gouvernement du Roum. Témourtash y avait fait de grandes choses (*ibid.*, 516 v°): il avait étendu l'empire mongol à travers le pays des Chrétiens jusqu'à la mer, ce que personne n'avait ait avant lui, et battu les Turks et les Turkomans (*ibid.*, fol. 518 v°). Quand Abou Sa'id commença, par l'assassinat de Dimashk Khadja, la ruine de la famille de Tchoupan, Témourtash se trouvait près d'Aghridour, qu'il venait de conquérir, dans le campement d'été d'Aghoushi; il était occupé à mettre son armée sur pied pour aller combattre les Kermian et les ..... qui étaient dans la partie la plus lointaine du Roum. Il partit d'Aghridour, le 3 Shavval 727 (22 août 1327), pour aller faire la conquête du pays des Osmanlis; il alla

et les abstractions; ce fut seulement quand il se laissa envahir par le lexique arabe qu'il acquit cette fluidité qui lui a permis de traduire sans aucune peine les diversités et la subtilité de la poésie persane; de même, seule l'intrusion de l'arabe dans l'idiome barbare et anti-littéraire qu'était le pehlvi des Sassanides a donné au persan de Khaghani et de Nizami sa subtilité et son chatoiement.

Un manuscrit du roman du Roi et du Mendiant, par Yahya Beg († 1576), daté de 1562, vraisemblablement copié sur l'autographe (Supplément turc 1373), contient des passages qui ne se lisent pas dans l'édition imprimée. Le *Mountakhab al-loghat*, qui se trouve dans le manuscrit Supplément turc 1353, est un lexique arabe-persan-turk oriental, qui fut composé en 1799, par Mohammad Riza, dans la Transoxiane, quelque part du côté de Samarkand ou de Boukhara. Cet ouvrage est insignifiant, il n'apporte rien à la connaissance philologique du turk tchaghataï, il n'a d'intérêt que par suite de l'extrême rareté des vocabulaires de la langue turke orientale qui ont été rédigés au delà du cours de l'Oxus, les gens du pays s'occupant très peu de ce genre d'études; c'est une curio-

attaquer Bagharlou et Alashahr, et il confia à Aratna (ارتنا, रत्न) le soin d'assiéger Kara Hisar, la capitale des descendants d'Erthogroul; il leva le siège de Bagharlou, et s'en revint à Aghridour, le 26 Zilka'da de cette année (13 octobre), puis, le 15 Zilhidjdja (2 novembre), à Césarée. Quelque temps après, Témourtash abandonna son gouvernement, et passa en Égypte, chez al-Malik al-Nasir Mohammad, qui le fit assassiner. Si l'on ajoute que ce fut seulement deux années après l'avènement d'Orkhan (1326), en 1328, que furent frappées les premières monnaies des Osmanlis (*Catalogue of Oriental coins in the British Museum*, VIII, p. 41), tandis qu'Oltchaïtou et Abou Sa'id, sultans de l'Iran (1304-1335), faisaient battre la monnaie dans le Roum en qualité de souverains de ce vaste royaume, on conclura sans peine qu'Aboul-Nasr 'Othman Shah n'était qu'un chef de bande, qui luttait contre les Mongols, et qu'Orkhan profita de l'écroulement de leur dynastie, après Abou Sa'id, pour se tailler un royaume dans leurs immenses possessions, au même titre que les Djalaïrides ou les Mouzaffarides.

sité au point de vue de l'histoire littéraire, au même titre qu'un opuscule persan, écrit dans la Transoxiane, dans lequel l'invention du papier est attribuée au roi pishdadien Djamshid (Supplément persan 1942).

Arabe 6667.

Le Koran; exemplaire incomplet.

Neskhi maghrébin de la fin du XVIII[e] siècle. 160 feuillets. 25,5 sur 17,5 centimètres. Demi-reliure.

Arabe 6668.

La première et la seconde sourate du Koran, écrites en modèles de calligraphie; le texte arabe de la seconde sourate est accompagné d'une traduction persane interlinéaire.

Neskhi et nestalik persans du XIX[e] siècle. 8 feuillets reliés en forme de paravent. 29,5 sur 19,5 centimètres. Reliure orientale dorée.

Arabe 6669.

Quelques sourates du Koran, employées comme prières; ce manuscrit a appartenu à Marcel.

Neskhi turc de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. 36 feuillets. 15 sur 10 centimètres. Reliure en basane pleine.

Arabe 6670.

احياء علوم الدين. Traité sur les dogmes de l'Islamisme, par Zaïn ad-Dîn Houdjdjat al-Islam Abou Hamid Mohammad ibn Mohammad al-Ghazali al-Tousi al-Shafiʿī.

La dernière partie du troisième livre.

Neskhi du XVIII[e] siècle. 135 feuillets. 26 sur 17,5 centimètres. Cartonnage turc.

Arabe 6671.

منهاج العابدين. Traité de discipline théologique, par Zaïn ad-Din Houdjdjat al-Islam Abou Hamid Mohammad ibn Mohammad al-Ghazali al-Tousi al-Shafiʿī.

Exemplaire incomplet de la fin.

Neskhi de la première moitié du XIXe siècle. 163 feuillets. 21 sur 15 centimètres. Reliure orientale.

Arabe 6672.

طوالع الانوار من مطالع الانظار. Traité de métaphysique et de théologie dogmatique, par le kadi Nasir ad-Din al-Baïdhawi.

Exemplaire collationné.

Neskhi copié à la Mecque, par Mohammad ibn Mohammad al-Soudani al-Filani, en Djoumada premier 1142 de l'hégire (décembre 1729). 60 feuillets. 20,5 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Arabe 6673.

مختصر قدورى. Précis de la jurisprudence hanéfite, par al-Koudouri.

Neskhi turc, du commencement du XIXe siècle. 178 feuillets. 20 sur 13,5 centimètres. Cartonnage turc.

Arabe 6674.

كتاب رونق القلوب وايصال المحب الى المحبوب. Traduction, par ʿIsa ibn Abi Saʿid ibn al-Amin al-Naïsabouri, d'un recueil d'historiettes mystiques, divisé en vingt-deux chapitres, et écrit en persan par Abou Hafs ʿOmar ibn Abil-Hosaïn al-Naïsabouri, plus connu sous le surnom d'al-Samarkandi.

Neskhi syrien, du XVIIIe siècle. 62 feuillets. 20,5 sur 16 centimètres. Reliure en basane pleine.

Arabe 6675.

Livre de prières, contenant le دلائل الخيرات وشوارق الانوار في ذكر الصلوة على النبي المختار, litanie en l'honneur de Mahomet, et la description de son tombeau, par Abou ʿAbd Allah Mohammad ibn Solaïman al-Djouzouli.

Ce manuscrit contient deux peintures qui représentent les mosquées de la Mecque et de Médine, et d'autres prières.

Neskhi turc, copié en 1234 de l'hégire (1819), par ʿAbdi Khodja. 85 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

Arabe 6676.

مجادلة اليهود عمّا هم عليه من الجحود. Traité rédigé par le secrétaire du rabbin de Tibériade, Hayem Aḥoul-ʿAfiyya, pour convaincre son maître de la nature des erreurs que professent ses coreligionnaires au sujet de Jésus-Christ.

Cet opuscule est divisé en trois chapitres dont le détail est indiqué dans la préface.

Neskhi de la seconde moitié du xixᵉ siècle. 69 feuillets. 23,5 sur 14,5 centimètres. Reliure en toile rouge.

Arabe 6677.

عيون اخبار الاعيان ممن مضى في سالف العصور والازمان. Traité d'histoire générale, par Ahmad ibn ʿAbd Allah al-Baghdadi, depuis les origines du monde jusque vers la fin du xviiiᵉ siècle.

Exemplaire de luxe; une table des matières, renvoyant à sa pagination orientale, se trouve en tête du manuscrit.

Neskhi turc, du xixᵉ siècle. 217 feuillets. 32 sur 19 centimètres. Reliure orientale en cuir vert.

Arabe 6678.

Commentaire, par Aboul-Kasim ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allah ibn Badroun al-Hadhrami al-Salbi, sur une *kasida* historique composée par Abou Mohammad ʿAbd al-Madjid ibn ʿAbdoun; cette *kasida* commence avec la mention de Dara, fils de Dara, fils de Bahman, fils d'Isfandiar, fils de Bishtasp, le dernier roi kéanide de Perse, à propos duquel Aboul-Kasim ʿAbd al-Malik reprend toute l'histoire de l'Iran depuis Kayoumars; les derniers événements qui sont exposés dans cette pièce de vers appartiennent au règne du khalife al-Moktadir.

Neskhi turc, du XIXe siècle. 93 feuillets. 31 sur 18,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

Arabe 6679.

Commentaire, composé en 1182 de l'hégire (1768), par Sayyid ʿAbd Allah, surnommé Fakhrizada, sur le traité de cosmographie intitulé تشريح الافلاك, par Baha ad-Din Mohammad ibn Hosaïn al-ʿAmili.

Ce manuscrit a été copié sur l'autographe.

Neskhi du XVIIIe siècle. 80 feuillets. 22 sur 13 centimètres. Reliure recouverte d'étoffe verte.

Arabe 6680.

كتاب مختصر الاسرار. Traité d'astrologie, par Abou Maʿshar al-Balkhi.

Neskhi du XVIIIe siècle. 127 feuillets. 21 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

ARABE 6681.

Commencement de la grande édition du شمس المعارف ولطايف العوارف, traité de cabale, par Aboul-ʿAbbas Ahmad ibn ʿAli al-Bouni.

Neskhi de la fin du XIXᵉ siècle. 107 feuillets. 20,5 sur 13 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6682.

الدرّة الفاخرة على رمز الشجرة. Traité, par Ahmad ibn Mohammad (*sic*) al-Bouni, d'après les enseignements de son maître, Mohyi ad-Din Mohammad ibn ʿAli ibn al-ʿArabi, sur des prédictions historiques, faites sous une forme cabalistique; un certain Mohammad, surnommé Djamal ad-Din ibn al-Yahoudi, est nommé au commencement de l'ouvrage. Ces prédictions, plus ou moins apocryphes, s'étendent jusqu'à l'année 1246 de l'hégire (1830).

Neskhi du commencement du XIXᵉ siècle. 47 feuillets. 20 sur 15 centimètres Cartonnage recouvert d'indienne ornée de fleurs.

ARABE 6683.

درّة الغوّاص وكنز الاختصاص في معرفة علم الخواص. Traité sur les propriétés naturelles et mystiques des choses et des êtres, composé par ʿIzz ad-Din Aïtémour ibn ʿAli ibn Aïtémour al-Djildaki, à Damas, dans le courant du XIVᵉ siècle.

Cet ouvrage est divisé en deux sections, subdivisées en 6 chapitres; le premier chapitre de la première section traite des merveilles de l'homme; le second, des animaux domestiques; le troisième, des quadrupèdes qui vivent à l'état sauvage; le quatrième, des oiseaux; le cinquième, des poissons; le sixième,

des reptiles et des insectes; la deuxième section traite des pierres précieuses, des métaux, des drogues médicinales, de la valeur cabalistique des lettres, de la cryptographie, etc.

Le manuscrit est incomplet de sa première page; on lit à la fin un extrait du traité de médecine persan, intitulé *Tohfat al-mouminin* (voir nos 1867-1869).

Nestalik persan, daté du mois de Rabi' second de l'année ١٠٢٥ de l'hégire (avril 1616). 96 feuillets. 23,5 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

Arabe 6684.

كتاب الاشارات في علم العبارات. Traité sur l'interprétation des songes, par Khalil ibn Shahin al-Zahiri.

La liste des sources de ce livre est indiquée dans la préface; une table des matières, ajoutée au commencement du volume par une main moderne, renvoie à sa pagination orientale; un Turc, auquel il appartint, lui a donné le titre de تعبير نامه.

Neskhi égyptien, du XVIIe siècle. 206 feuillets. 24 sur 16 centimètres. Reliure orientale.

Arabe 6685.

Petit traité, sans titre, ni nom d'auteur, sur la physiognomonie.

Neskhi daté de l'année 1305 de l'hégire (1888). 57 feuillets. 18,5 sur 12,5 centimètres. Cartonnage.

Arabe 6686.

Recueil de traités d'astrologie composés par Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari, la plupart pour un souverain, nommé l'émir, le sayyid, al-Malik al-'Adil Abou

Dja'far Ahmad ibn Mohammad, affranchi du khalife abbasside : le المدخل فى علم احكام النجوم, imité de l'ouvrage du même titre d'Aboul-Nasr al-Koummi; le جوامع الكتاب تحويل السنين المواليد, c'est-à-dire le جمل تحاويل سنين المواليد, compilé d'après l'ouvrage du même titre d'Abou Ma'shar; le كتاب المزاجات, ou plutôt كتاب مزاجات الكواكب. traité sur les propriétés astrologiques des planètes et leurs influences; le كتاب الاشعار, divisé en dix sections; le كتاب الاختيارات, traité sur les prédictions du temps d'après les conjonctions des planètes; le منتخب من كتاب الالوف, abrégé du traité des millénaires, par Abou Ma'shar; le كتاب الاوايل فى احكام النجوم, traité d'astrologie, rédigé d'après le كتاب الاوايل فى صناعة احكام النجوم; cet opuscule est divisé en douze chapitres qui correspondent aux douze signes du zodiaque; le كتاب معرفة فتح الباب, opuscule dans lequel al-Sindjari expose ce que les astrologues entendent par le terme de تأسيس, et par l'opération qu'ils nomment « ouverture des portes » فتح الابواب; le كتاب حلول الكواكب فى البروج اثنى عشر, opuscule dans lequel le nom de l'auteur n'est pas indiqué, et où se trouve la prédiction de l'avenir d'après les signes du zodiaque dans lesquels entrent les planètes; le كتاب فى صور درجات الفلك; l'original de cet opuscule est attribué à Zoroastre, d'après la souscription : كتاب زرادشت فى صور درجات الفلك; il consiste presque exclusivement en tableaux dans lesquels se trouvent consignées des prédictions pour les 360 degrés du zodiaque. Ce recueil des œuvres d'Ahmad ibn Mohammad ibn 'Abd al-Djalil al-Sindjari est suivi d'un traité en turc sur les moments à choisir pour faire ou ne pas faire une chose déterminée; de fragments astrologiques en turc; d'un opuscule en turc, intitulé كتاب احوال احكام سال عالم, par un astrologue, nommé Mohammad Tchélébi, sur les conditions astrologiques déterminées par l'ascendant de l'année; de questions sur les horoscopes.

Neskhi copié en 1157 de l'hégire (1744). 179 feuillets. 22,5 sur 17,5 centimètres. Demi-reliure.

Arabe 6687.

Recueil comprenant le commencement du النجوم الشارقات فى ذكر بعض الصنايع المحتاج اليها فى علم الميـقـات, opuscule divisé en vingt-cinq chapitres, par Mohammad ibn Abil-Khaïr al-Hosaïni, sur l'établissement des livres traitant de la connaissance des temps, et consistant surtout en formules de préparation des couleurs pour les encres et l'enluminure; le commencement d'un traité dans lequel un auteur qui ne se nomme pas voulait réunir les noms des compagnons de Mahomet, qui combattirent avec lui à la bataille de Badr. On a relié au commencement du volume une réclame pour une poudre médicinale, et une épreuve de l'édition, par Garcin de Tassy, du كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار, par 'Izz ad-Din ibn 'Abd al-Salam ibn Ahmad ibn Ghanim al-Makdisi.

Neskhi du XIXe siècle. 31 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Cartonnage.

Arabe 6688.

Recueil de traités d'astrologie, comprenant : la traduction d'un livre grec sur la prédiction du temps des différents jours de l'année, à l'usage des gens qui veulent voyager, incomplète du commencement; le maître de l'auteur du traité grec y est nommé قادفيلوس البطرس, c'est-à-dire Théophile (تاوفيلوس) Pierre; l'original grec était disposé suivant l'ordre des mois de l'année copte; on trouve ensuite des prédictions pour les jours embolismiques; d'autres à tirer des conditions astrologiques dans lesquelles commencent les années, suivant la position des planètes dans le zodiaque; un passage, traduit du grec de Ptolémée, sur les comètes; un autre, sur les mansions lunaires; des prédictions pour les années, suivant le jour où

tombe le *naurouz;* suivant le jour où tombe le 6 Touba, et autres opuscules du même genre; un traité, intitulé وهذه مقالة اخرى فى معرفة الغالب والمغلوب, grâce aux formules duquel on peut, par la valeur numérale de leurs noms, déterminer, de deux personnes, celle qui triomphera de l'autre; un opuscule sur la terminaison des maladies, d'après la connaissance du jour où elles ont commencé; un autre, sur le calcul de la crue du Nil; d'autres, sur les prédictions à faire d'après les orages, d'après les arcs-en-ciel, d'après les éclipses de soleil; etc.; tous ces traités ont été écrits en Égypte.

Neskhi du XVIIIe siècle. 69 feuillets. 21 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6689.

Le premier tome de la grande édition du traité d'histoire naturelle حيوة الحيوان الكبرى de Kamal ad-Din Aboul-Baka Mohammad ibn ʿIsa al-Damiri.

Une table des matières, d'une main toute moderne, a été ajoutée au commencement du manuscrit, et renvoie à sa pagination orientale.

Neskhi syrien, du XVIIIe siècle. 379 feuillets. 21,5 sur 16,5 centimètres. Reliure en toile rouge.

ARABE 6690.

Le deuxième livre du *Canon* d'Avicenne, traitant des médicaments simples.

Neskhi copié en Djoumada premier de l'année 581 de l'hégire (août 1185), par ʿAbd al-Samad ibn Abil-Madjid ibn Abil-Hasan al-Sarbadari, dans la Madrasa al-Atabakiyya al-Sarbadariyya, dans la ville de Zandjan. 87 feuillets. 24,5 sur 18 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6691.

القرابادين القلانسى (*sic*). Précis sur les préparations pharmaceutiques, par al-Kalanisi, avec les équivalences grecques,

extrait des ouvrages suivants : le *Canon* d'Avicenne, le *al-Hawi*, le *al-Kamil*, le *al-Mansouri*, le *Dzakhira-(i Khwarizmshah)*, le *al-Kifaya*, le *Fardous al-houkhma*, un traité de Kiwam ad-Din Sa'id al-Mahini, un autre de Sharaf az-Zaman al-Maristani.

Ce précis est divisé en 49 chapitres, dont le détail est donné dans la préface.

Neskhi copié en Rabi' premier de l'année 1100 [11(00) = الف مائة] de l'hégire (janvier 1689), par Mohammad Isma'il ibn Djalal. 101 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

ARABE 6692.

Fragment d'un traité de médecine, commençant avec la quatrième section, qui traite des médicaments simples, énumérés dans l'ordre alphabétique; le premier feuillet n'appartient pas au traité de médecine, mais à un livre sur les principes de la jurisprudence.

Neskhi du XVIIIe siècle. 147 feuillets. 20,5 sur 14,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6693.

الروض العاطر في نزهة الخاطر. Traité sur l'amour physique, par Abou 'Abd Allah Mohammad ibn Mohammad al-Nafzawi (écrit al-Tafzawi).

Cet opuscule est divisé en 11 chapitres, dont le détail se trouve donné dans la préface.

Neskhi maghrébin, copié en 1270 de l'hégire (1853), par Mohammad ibn Mohammad ibn Si al-Thahir, sur un carnet de notes. 70 feuillets. 15 sur 9 centimètres.

ARABE 6694.

رجوع الشيخ الى صباه والاعانة على قوّة الباه. Traité, sans nom d'auteur, sur l'emploi des aphrodisiaques et sur des sujets ana-

logues; le second chapitre commence comme un ouvrage indépendant.

Neskhi daté de l'année 1289 de l'hégire (1872). 156 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Arabe 6695.

الصحاح في اللغة. Dictionnaire arabe, expliqué en arabe, par Abou Nasr Isma'îl ibn Hammad al-Djauhari al-Farabi; le premier volume, contenant les mots jusqu'au *ra*.

Neskhi du xviie siècle. 233 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Reliure orientale en basane noire.

Arabe 6696.

كتاب مختار الصحاح. Abrégé du *Sihah* d'Abou Nasr Isma'îl ibn Hammad al-Djauhari al-Farabi, par l'imam Fakhr ad-Din Mohammad ibn Abi Bakr ibn 'Abd al-Kadir al-Razi.

Neskhi copié par Hasan al-Mokaddasi al-Hanbali al-Azhari, en 1157 de l'hégire (1744). 390 feuillets. 23 sur 16,5 centimètres. Demi-reliure.

Arabe 6697.

Le *Kamous* de Firouzabadi; cet exemplaire a fait partie de la bibliothèque de M. de Slane.

Neskhi copié à Sabzawar, par 'Abd al-Latif al-Sabzawari, en 1090 de l'hégire (1679). 496 feuillets. 18 sur 24 centimètres. Demi-reliure.

Arabe 6698.

Dictionnaire arabe-italien, par Fra Bonaventura, de Venise, professeur de langue arabe au collège du Caire.

Neskhi arabe du xviie siècle. 418 feuillets. 30,5 sur 21 centimètres. Demi-reliure.

ARABE 6699.

Introduction à la langue arabique, (2e) partie contenant la pratique des adverbes et des particules, divisée en 9 chapitres, dont le dernier traite de « quelques phrases difficiles à tourner en arabe ».

Neskhi, d'une main européenne du commencement du XIXe siècle. 170 pages. 21 sur 16 centimètres. Reliure en basane.

ARABE 6700.

Recueil des poésies d'Aboul-Tayyib al-Moutanabbi († 354 de l'hégire = 966); ce manuscrit a été utilisé pour l'établissement de l'édition de Boutros al-Bisthami, en 1283 de l'hégire; d'après une note de M. Decourdemanche, les gloses marginales de ce volume sont de la main du grand-vizir Mohammad Kibrizli Pacha, à qui il appartint.

Neskhi du XVIIe siècle. 186 feuillets. 20,5 sur 14,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

ARABE 6701.

كتاب غوانى الاشواق فى معانى العشاق. Recueil de poésies sur l'amour, par ʿAbd al-Mouʿin Ahmad al-Bakka al-Hanafi.

Neskhi syrien, copié en Safar 1088 de l'hégire (avril 1677), par Ghanim ibn Salim al-Shafiʿi al-Saninini (?) al-Ahmadi. 61 feuillets. 19,5 sur 12,5 centimètres. Reliure en toile rouge.

ARABE 6702.

Recueil des proverbes arabes, par Ahmad ibn Mohammad al-Maïdani.

Une table des chapitres, ajoutée au commencement du

volume, renvoie à sa pagination orientale; il a été collationné avec un exemplaire qui dérivait d'une copie d'al-Moufarrad 'Ali, fils (du fils) de l'auteur, Sa'id ibn Ahmad al-Maïdani.

Neskhi copié en Djoumada premier de l'année 1049 de l'hégire (septembre 1639), à Kashmir. 336 feuillets. 24,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

Arabe 6703.

Les مقامات de Hariri.

Neskhi syrien, daté de 1105 de l'hégire (1693). 237 feuillets. 24,5 sur 16 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Arabe 6704.

Le même ouvrage, avec des gloses en persan.

Neskhi indien du xviii[e] siècle. 362 feuillets. 26,5 sur 19,5 centimètres. Reliure indienne en basane pleine.

Arabe 6705.

امثال لقمان الحكيم. Les fables de Lokman; copie exécutée par Amédée Taillefer, en 1841.

Neskhi daté de 1841. 22 feuillets. 23,5 sur 17,5 centimètres. Cartonnage.

Arabe 6706.

كتاب النوادر. Recueil d'anecdotes historiques et religieuses, par Shihab ad-Din Ahmad al-Kalyoubi ibn Salama ibn Shihab ad-Din Ahmad al-Djaufi al-Kalyoubi.

Neskhi copié en 1286 de l'hégire (1869). 118 feuillets. 21,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

ARABE 6707.

نسيم الصبا. Anthologie en prose et en vers, divisée en 30 chapitres, par Badr ad-Din Abou Mohammad al-Hasan ibn Abil-Kasim ʿOmar ibn Habib al-Halabi al-Shafiʿi; exemplaire collationné par le copiste.

Nestalik persan, copié par Darwish ibn Ibrahim, et daté du commencement de Moharram 1014 de l'hégire (mai 1605). 99 feuillets. 19 sur 10 centimètres. Reliure orientale en cuir.

ARABE 6708.

Traduction, par Gabriel Thawil, de la *Vie d'Ésope* de Planude; cette traduction a été faite à Marseille en 1808; elle est suivie du recueil des fables d'Ésope.

Une notice sur l'abbé Gabriel Thawil se lit à la fin du manuscrit, qui est autographe.

Neskhi daté de 1810. 144 feuillets. 21 sur 15,5 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6709.

Histoire de Mihirdjan, roi de la Chine, de sa fille Haïfa, de Sahl, roi du Sind, et de son fils, Yousouf Hasan.

Mauvais neskhi arabe de la fin du XVIIIe siècle. 46 feuillets. 18,5 sur 14 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6710.

نزهة الادبا وسلوة الغربا. Recueil de contes amusants et d'histoires extraordinaires, par un auteur qui n'est point nommé.

Ce recueil est divisé en sections qui ont trait aux différentes classes de la société.

Neskhi daté de Radjab 1173 de l'hégire (février 1760). 105 feuillets. 21,5 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6711.

قصة العشر وزرا وما جرا لهم مع ابن الملك ازادبخت. Histoire des dix vizirs et des aventures qui leur arrivèrent avec le fils du roi Azadbakht.

Neskhi du XIXe siècle. 118 feuillets. 23 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6712.

كتاب حكايات غريبة. Recueil de contes.

Cet opuscule constitue le début de l'original arabe des contes des quarante vizirs; le manuscrit est formé de trois parties: une partie du XVIIIe siècle, une deuxième, ajoutée au milieu du XIXe siècle par une main arabe, et une troisième, qui a été ajoutée vers la même époque par M. Van Lier, d'après un exemplaire de la bibliothèque d'Alger.

Neskhi des XVIIIe et XIXe siècles. 40 feuillets. 19,5 sur 15 centimètres. Cartonnage.

ARABE 6713.

حكاية الملك بزاربخت وعشرة وزراه. Histoire du roi Bizarbakht (Bidarbakht), de ses dix vizirs, de l'esclave, et des aventures qui leur arrivèrent.

Neskhi syrien, dont la copie, par Djarmanos Yousouf (Germain Joseph) Hawa, a été terminée le 11 août 1835. 71 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Reliure en toile rouge.

Supplément persan 1843.

اخلاق ناصری. Traité d'éthique, par Nasir ad-Din Mohammad ibn Mohammad ibn Hasan al-Tousi.

Nestalik indien du XVIIIe siècle. 182 feuillets. 26,5 sur 15 centimètres. Reliure en basane.

Supplément persan 1844.

اخلاق المحسنين. Traité d'éthique, par Hosaïn ibn 'Ali al-Va'iz al-Kashifi.

Nestalik indien sur papier grossier, copié par Mohammad 'Arif, fils de Mir Mohammad Siwastani, en Shawwal 1174 de l'hégire (mai 1761). 147 feuillets. 22,5 sur 12 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1845.

پند نامه لقمان حكيم. Les cent conseils du philosophe Lokman, en persan.

Manuscrit de grand luxe, orné de frontispices et d'encadrements en or et en couleurs.

Très beau nestalik, vraisemblablement de la main d''Imad al-Hosaïni († 1615). 12 feuillets. 25 sur 16,5 centimètres. Reliure turque moderne en cuir estampé et doré.

Supplément persan 1846.

كيمياء سعادت. Traité sur la vie spirituelle, abrégé de l'*Ihya 'ouloum ad-din*, par Ghazali; les quatre derniers feuillets sont intervertis.

Le texte de cet exemplaire a été collationné.

Neskhi persan du XVIIIe siècle. 282 feuillets. 22 sur 13 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1847.

نزهة الارواح. Traité de soufisme, par Hosaïn ibn 'Alim ibn Abil-Hasan al-Hosaïni.

Neskhi persan, copié en Zilka'ada 904 de l'hégire (juin 1499). 107 feuillets. 17,5 sur 12 centimètres. Reliure persane en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1848.

Recueil de deux ouvrages de Mirza 'Abd al-Kadir Bidil († 1133 de l'hégire = 1720), comprenant un traité de soufisme, écrit en prose mélangée de beaucoup de vers, sous le titre de بدايع الدهور فى كلام الرموز, et ses Masnawis.

Nestalik indien, copié par Mohammad 'Othman, fils de Sardar Mohammad Sharif Khan, alors qu'il avait 14 ans, en Ramadhan 1029 (*sic* = août 1620, lire Ramadhan 1129 = août 1717). 209 feuillets. 18 sur 11 centimètres. Reliure indienne en cuir rouge.

SUPPLÉMENT PERSAN 1849.

Fragments d'un ouvrage, intitulé جواهر مقصود, traitant, en 5 chapitres, de la nature de l'homme, de celle de Dieu, de la prophétie, de l'imamat et de la résurrection, par Aboul-Kasim.

Ce traité de théologie est dédié à un souverain de la dynastie kadjare, dont le nom n'est pas indiqué.

Nestalik persan de la seconde moitié du XIXe siècle. 76 feuillets. 29 sur 18,5 centimètres. Reliure persane en cuir vert.

SUPPLÉMENT PERSAN 1850.

Recueil d'opuscules sur la théologie, écrits en langues arabe

et persane : un traité anonyme et sans titre, en arabe, sur la logique; le كتاب الفقه الاكبر, traité de théologie dogmatique, par Abou Hanifa; le كتاب وصية ابى حنيفة, dernières recommandations sur la théologie dogmatique, faites par Abou Hanifa à ses disciples, en arabe; opuscule en persan sur la façon dont on doit manger; petit traité de théologie élémentaire, sans titre, ni nom d'auteur, au commencement duquel il est parlé de la façon dont l'homme peut arriver à la connaissance du monde extérieur par le jeu de ses cinq sens, de l'existence de Dieu, etc.; fragments, en arabe et en persan, sur l'eschatologie musulmane, sur les anges Mounkir et Nakir, sur le sort de l'âme après la mort; admonestations adressées par Allah à l'homme, d'après ce que Ka'b al-Ahbar prétend avoir trouvé dans des livres révélés aux Prophètes; on lit dans les marges de ce traité des traditions attribuées à Mahomet; traité anonyme et sans titre, sur les *sounna*, au commencement duquel il est dit que l'homme est sollicité à la fois par les choses légales (*mashrou'*), et par celles qui ne le sont pas (*ghaïr-mashrou'*); cet opuscule est divisé en 8 chapitres; invocation en arabe, vocalisée au commencement; litanie récitée par Allah sur lui-même, en vers arabes.

Neskhi et nestalik boukhares, copiés en 1189 de l'hégire (1775), par 'Abd al-Rahman ibn Molla Mohammad Sharif-i Boukhari. 194 feuillets. 19,5 sur 12 centimètres. Reliure boukhare en carton rouge exécutée par le père du copiste, Mir Mohammad Sharif.

Supplément persan 1851.

Recueil de traités de soufisme écrits en langue persane : un traité, sans titre, ni nom d'auteur, sur la théorie des trois aspects de l'unité trine, unité, unéité et monéité; les لوائح, traité de soufisme, par Nour ad-Din 'Abd al-Rahman al-Djami; petit traité élémentaire sur la règle ésotérique du soufisme, pas

Yousouf ibn ʿAbd Allah al-Hamadhani, divisé en 4 chapitres intitulés *rokn;* la الرسالة الشريفة الشريفيّة, traité sur l'existence et l'unité de Dieu, par le Sayyid-i Sharif, vraisemblablement Sayyid ʿAli Hosaïni al-Hamadhani, dont plusieurs opuscules sont réunis dans le manuscrit persan 39; les لمعات, traité en vers sur la métaphysique, sur l'ontologie et sur l'amour de l'Être unique, par Fakhr ad-Din ʿIraki; des vers mystiques de Farid ad-Din ʿAttar; la الرسالة العشقيّة, traité sur l'amour de l'Être divin, par Ahmad al-Ghazali; la رسالة النكات المتصوفة الروزبهانيّة, traité sur l'explication des termes techniques de la terminologie des Soufis, composé par le shaïkh Rouzbahan, en l'année 570 de l'hégire (1174-1175); رسالة وصايا, traité sur la règle ésotérique, sur l'accession au Nirvana, au travers des stades et des extases, par Zaïn ad-Din Abou Bakr Mohammad ibn Mohammad ibn ʿAli al-Khwafi, surnommé Zaïn al-Khwafi; ce traité, qui est écrit en arabe, est divisé en chapitres intitulés *wasiyya;* il a été terminé par son auteur, à Jérusalem, dans les dix premiers jours du mois de Djoumada second de l'année 825 de l'hégire (mai 1422); excellent manuscrit.

Neskhi copié en 896-897 de l'hégire (1491-1492), à Tabriz, par Ahmad ibn Ahmad ibn Shaïkhidjan al-Hafiz al-Khadim al-Shabistari. 222 feuillets. 17,5 sur 10 centimètres. Reliure en cuir.

Supplément persan 1852.

قصص الانبيا. Histoire des prophètes, par Mahmoud ibn Ahmad ibn al-Hasan al-Faryabi; le texte de cette histoire est précédé d'un vocabulaire arabe-persan.

Exemplaire incomplet, se terminant avec la mention des khalifes omayyades.

Nestalik indien, de l'extrême fin du XVIIᵉ siècle. 138 feuillets. 24 sur 15 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1853.

روضة الاحباب فى سير النبى والآل والاصحاب. Histoire de Mahomet, de sa famille, de ses successeurs et de ses disciples, par ʿAta Allah ibn Fadhl Allah, plus connu sous le nom de Djamal al-Hosaïni, composée en 888 de l'hégire (1483), et dédiée à Mir ʿAli Shir Nawaï.

Manuscrit de luxe.

Neskhi persan de la fin du xvie siècle. 514 feuillets. 24,5 sur 17 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1854.

معارج النبوّة فى مدارج الفتوة. Histoire du prophète Mohammad, par Moʿin ibn Hadji Mohammad al-Farahi († 907 de l'hégire = 1501); les 3e et 4e chapitres de l'ouvrage; manuscrit de luxe, dont le texte est malheureusement très entamé par la morsure des insectes.

Ce manuscrit est décoré de frontispices en or et en couleurs; une table des chapitres se trouve sur le premier feuillet.

Neskhi persan de la première moitié du xvie siècle. 346 feuillets. 29 sur 18 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1855.

ظفر نامه. Histoire de Témour Keurguen, par Sharaf ad-Din Ali Yazdi; exemplaire ne contenant pas les prolégomènes.

Le commencement et la fin de ce manuscrit ont été refaits au xixe siècle.

Nestalik persan, de la fin du xvie siècle. 406 feuillets. 22 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

Supplément persan 1856.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, de la fin du XVIIIe siècle. 522 feuillets. 28 sur 19 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1857.

Les Mémoires de Témour Keurguen, traduits en persan, par Abou Talib al-Hosaïni al-ʿArizi (*sic*); cette rédaction présente des similitudes avec celle qui se trouve contenue dans le manuscrit Supplément persan 1493; les Mémoires de Témour sont suivis d'un traité de divination, qui a été rédigé d'après un ouvrage composé par les savants du Kashmir; le sultan osmanli Mahmoud Ier avait une telle confiance dans les prédictions de ce livre qu'il ne s'en séparait jamais; il consiste en tableaux, dont le mode d'emploi est indiqué dans l'introduction.

Neskhi persan, de la première moitié du XIXe siècle; les Mémoires de Témour sont datés de 1242 de l'hégire (1826). 184 feuillets. 26 sur 15,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

Supplément persan 1858.

Fragments d'une histoire de Témour, sans titre, ni nom d'auteur; cette histoire commence sans préface par la mention de la naissance de Témour en 736, et celle de la révolte de l'émir Kazaghan dans l'oulous de Tchagataï, en 763; elle se continue par une partie littéraire, datée de 1050 de l'hégire (1640), qui contient la dédicace de l'ouvrage à l'empereur timouride de l'Hindoustan, Aboul-Mouzaffar Shihab ad-Din Mohammad Shah Djihan Padishah, le second Sahib kiran, titre qu'il portait en

la quatorzième année de son règne, ce qui est un non sens; il y est dit que la présente chronique est rédigée d'après le *Zafar nama* de Sharaf ad-Din 'Ali Yazdi, auquel ne sont pas ménagées de justes critiques; ensuite, vient l'histoire de la race mongole, exposée d'après les théories du *Tarikh-i Djihanguir;* le volume se termine par le récit des événements qui suivirent immédiatement la nomination de Mirza Mohammad Djihanguir au gouvernement du Zaboulistan.

Manuscrit de luxe.

Nestalik indien, de la seconde moitié du XVII[e] siècle. 187 feuillets. 24,5 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1859.

عالم ارای عبّاسی. Histoire de la dynastie safavie, par Iskandar Mounshi; exemplaire contenant le premier volume (*sahifa*).

Nestalik persan, du XVIII[e] siècle. 345 feuillets. 27 sur 17 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1860-1861.

روضة الصفا. Histoire générale, par Mirkhond; les premier, troisième et quatrième tomes, en deux volumes, comprenant l'histoire du monde jusqu'à la fin des Sassanides, celle des douze imams et du Khalifat, celle des dynasties musulmanes jusqu'à Témour Keurguen.

Neskhi persan, copié, pour le premier volume, en 1078 de l'hégire (1667), par Abou Nasr al-Damawandi; pour le second, en 1018 (1609), par Mirza 'Ali ibn Mouzaffar Khatounabadi. 246 et 392 feuillets. 37 sur 23, et 34 sur 22 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1862.

Le même ouvrage; les trois premiers tomes, compre-

nant l'histoire du monde, jusqu'à la fin de la dynastie abbasside.

Manuscrit de luxe orné de frontispices en or et en couleurs.

Bon neskhi persan du xvi° siècle. 775 feuillets. 31 sur 18,5 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

Supplément persan 1863.

Le même ouvrage; les quatrième, cinquième et sixième tomes, contenant l'histoire des dynasties musulmanes contemporaines des Abbassides et des Mongols, l'histoire des Mongols, et celle des Timourides jusqu'à Abou Sa'id.

Manuscrit de luxe, décoré de frontispices en or et en couleurs.

Neskhi persan du xvi° siècle, copié par Kamal ad-Din ibn Mohammad Safi ad-Din al-Djaharmi. 540 feuillets. 39 sur 27 centimètres. Reliure orientale en maroquin plein estampé.

Supplément persan 1864.

تذكرة الكحالين. Traduction persane du traité d'oculistique écrit en arabe par 'Ali ibn 'Isa al-Kahhal (voir n° 1876).

Nestalik persan, copié en Zilka'ada 1261 de l'hégire (mai 1845), par Mohammad Taki ibn Hosaïn ibn Mohammad 'Ali Kashani, à Karbala. 167 feuillets. 16 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

Supplément persan 1865.

اختيارات بديعى. Traité de matière médicale, par 'Ali ibn al-Hosaïn al-Ansari, surnommé Hadji Zaïn al-'Attar.

Nestalik persan, copié en Zilhidjdja 1099 de l'hégire (octobre 1688), par Mirza Mohammad Sabzawari, fils de Mohammad 'Ali. 291 feuillets. 29 sur 18,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1866.

ذخیرهٔ کاملة. Traité de médecine, composé par Hakim Mohammad, à l'époque du roi Shah Safi al-Safawi Bahadour Khan (1628-1642), divisé en six sections, trente chapitres et une conclusion : cet ouvrage est, en fait, divisé en deux parties, la première traitant de matière médicale ou de pharmacopée, la seconde, de la thérapeutique.

Neskhi persan, copié en Djoumada premier 1254 de l'hégire (août 1838), par Mohammad 'Ali ibn Riza 'Ali. 258 pages. 19,5 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1867.

تحفة المومنين. Traité de matière médicale, par Mohammad Moumin al-Hosaïni.

Neskhi copié en Rabi' premier 1093 (mars 1682), par Mohammad 'Ali al-Masdjoun. 447 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure persane en cuir noir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1868.

Le même ouvrage.

Cet exemplaire est incomplet de la fin.

Neskhi persan du XVIIIe siècle. 336 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT PERSAN 1869.

Le même ouvrage.

Nestalik persan, daté de Moharram 1231 de l'hégire (décembre 1815), copié par un médecin, nommé Mohammad Bakir Khouyyi. 201 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

Supplément persan 1870.

Petit traité de médecine, par Djalal ad-Din Mohammad Tabib Isfahani; cet ouvrage est dédié au roi de Perse, Shah Solaïman al-Safavi.

Neskhi persan du XIXe siècle. 61 feuillets. 14 sur 9,5 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1871.

شفا المرض. Traité de médecine, en vers, sans nom d'auteur; la préface annonce 160 chapitres, mais le texte du manuscrit, qui est d'ailleurs incomplet, en contient 165.

Nestalik persan, de la fin du XVIIIe siècle. 103 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Reliure persane en cuir.

Supplément persan 1872.

طبّ الرجة. Traité de médecine, divisé en 5 chapitres.

Nestalik persan grossier sur papier bleu, copié en Rabi' second 1244 de l'hégire (octobre 1828), par Isma'il Sakizi, pour son frère, Mihirban Ardashir, fils de Radjab, toptchi-bashi. 64 feuillets. 20 sur 13,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1873.

Précis de médecine, sans titre, ni nom d'auteur, divisé en trois discours, qui traitent: le premier, des principes de la médecine (16 chapitres), le second, des diverses espèces de maladies (58 chapitres), le troisième, des médicaments simples et des drogues composées (21 chapitres).

Neskhi persan, du commencement du XIXe siècle. 151 feuillets. 15,5 sur 10,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

Supplément persan 1874.

Recueil de deux traités de médecine : le premier, sans titre, ni nom d'auteur, traite, en 2 chapitres, des précautions que doivent prendre les voyageurs et les malades qui peuvent se soigner sans l'intervention d'un médecin; le second, intitulé قانونچه, par (بفرمایش) Mirza Mahdi Tabib-i Kashani, est un précis de médecine, divisé en dix discours, que son auteur a compilé d'après les ouvrages anciens.

Nestalik persan, daté, pour le premier ouvrage, de 1259 de l'hégire (1843); pour le second, de 1242 (1826). 171 feuillets. 15,5 sur 10,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

Supplément persan 1875.

Recueil de deux traités en persan : le premier, incomplet du commencement, est un opuscule qui indique les moyens de guérir de leurs maladies les faucons employés à la chasse; le second est le جواهر نامه, traité sur les pierres précieuses et sur les métaux, par Mohammad ibn Mansour, divisé en deux parties et une conclusion; la première partie est subvidisée en 20 chapitres qui traitent des pierres précieuses; la seconde, subdivisée en 7 chapitres, parle des métaux.

Nestalik persan du xixe siècle. 121 feuillets. 21 sur 14,5 centimètres. Reliure persane en cuir rouge.

Supplément persan 1876.

Recueil de deux traités de médecine en langue persane; le premier est intitulé كشف الاسرار; il est dit dans son introduction qu'il est l'adaptation d'un livre, nommé en langue franque *Asiaghria* اسياغريا, ce qui signifie « réunir et séparer les choses dis-

semblables »; la méthode, qui y était exposée, consiste à soigner toutes les maladies par les pierres précieuses et par les huiles; on la nommait, pour cette raison, médecine alchimique, ou alchimie médicale, et son inventeur est un médecin allemand (*sic*) nommé پیراکلوس جرمانی, c'est-à-dire Paracelse; un autre ouvrage de Paracelse est cité dans le *Kashf al-asrar*, sous le titre de *Raghnayi* راغنائی; le *Kashf al-asrar* est divisé en neuf discours. Le second ouvrage contenu dans le présent manuscrit est la traduction du traité d'oculistique qui a été écrit en arabe sous le titre de تذكرة الكحالين, par Sharaf ad-Din ʿIsa ibn ʿAli (*sic*); elle a été exécutée par un certain Moʿizz ad-Din Ahmad, surnommé Tamam, sur le désir d'un habile oculiste et chirurgien, nommé Hadji Farah Allah; cette rédaction est différente de celle qui se trouve dans le manuscrit 1864.

Nestalik et neskhi persans du XIXe siècle. 119 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure en toile rouge.

Supplément persan 1877.

Traité sur les préparations pharmaceutiques, et principalement sur les aphrodisiaques, incomplet du commencement.

Nestalik persan, daté de 1234 de l'hégire (1818). 114 feuillets. 16,5 sur 10,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

Supplément persan 1878.

مجموعة الطعام. Traité sur la préparation des pilau, halva et autres mets, par Hosaïn ʿAli Khan, fils de Nawwab Kasim ʿAli Khan, fils de Nawwab Salardjang Bahadour, qui le composa pour une dame anglaise, nommée Meredith Ricketts, laquelle

habitait à Lakhnau; cet ouvrage est accompagné d'une traduction en anglais.

Nestalik indien, daté de Djoumada second 1241 de l'hégire (janvier 1826). 29 feuillets pour le texte et 72 pour la traduction. 20 sur 12,5 centimètres. Cartonnage indien.

Supplément persan 1879.

Commentaire, par Mouslih ad-Din al-Lari al-Ansari, sur le traité d'astronomie, qui fut écrit par ʿAla ad-Din (ʿAli) Koushdji, et dédié par lui au sultan Mohammad II.

Neskhi copié en Moharram 1090 de l'hégire (février 1679). 116 feuillets. 23 sur 13 centimètres. Reliure en étoffe rouge.

Supplément persan 1880.

Tables des centres des planètes, et autres tables, extraites d'un traité d'astronomie; ces tables sont rédigées d'après les calculs consignés dans le *Zidj-i Sultani-i Keurguéni* d'Oulough Beg; elles ne présentent aucun intérêt.

Nestalik persan du XVIIIe siècle. 14 feuillets. 24 sur 18 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1881.

Tables du soleil, de la lune, de Saturne, de Jupiter, de Mars, de Vénus et de Mercure, extraites du *Zidj-i Sultani-i Keurguéni* d'Oulough Beg.

Neskhi daté du 10 Zilkaʿda 1238 de l'hégire (19 juillet 1823), copié par Mohammad, fils de Mohyi ad-Din, pour le shaïkh ʿAbd al-Rahim. 37 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Cartonnage.

Supplément persan 1882.

Tabl s astronomiques, sans introduction.

Neskhi du XIXe siècle. 176 feuillets. 21,5 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Supplément persan 1883.

Recueil de traités d'astronomie : un opuscule de cosmographie, sans titre ni nom d'auteur; la رسالهٔ اسطرلاب, sur le maniement de l'astrolabe, par Baha ad-Din Mohammad al-ʿAmili; la رسالهٔ معرفت اسطرلاب, traité sur le même sujet, par Nasir ad-Din Mohammad al-Tousi, dont le véritable titre est بیست باب در معرفت اعمال اسطرلاب.

Nestalik persan, du XIXᵉ siècle. 82 feuillets. 16 sur 11,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

Supplément persan 1884.

تنبيهات المنجمين. Traité d'astrologie, par Ibn Mohammad Kasim, dédié à Shah ʿAbbas (et non Shah Iyadh, comme l'a imprimé l'éditeur allemand de Hadji Khalifa); une table des sources de cet ouvrage se trouve à la fin du volume.

Nestalik persan, daté de Moharram 1224 de l'hégire (février 1809). 235 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Reliure persane en cuir souple.

Supplément persan 1885.

Recueil de traités d'astrologie : كتاب ملحمه, traité anonyme, divisé en vingt-cinq sections, sur la prédiction de l'avenir d'après les phénomènes astronomiques; l'auteur y suit l'ordre des mois de l'année grecque; il dit, dans son introduction, qu'il a compilé cet opuscule d'après deux ouvrages qui portaient ce même titre, l'un, par le prophète Daniel, l'autre, par l'imam Djaʿafar al-Sadik, ce dernier étant l'abrégé du livre attribué au prophète Daniel; le *Kitab-i moulhama* est suivi d'un traité d'astrologie, anonyme et sans titre, sur les influences planétaires; un opuscule astrologique de quelques pages se trouve à la fin du manu-

scrit; sur le titre de cet ouvrage, voir la notice du manuscrit Supplément turc 1332.

Neskhi persan, copié par Kotb ad-Din ibn Sa'd ad-Din, en Djoumada second 1041 de l'hégire (janvier 1632). 92 feuillets. 19,5 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1886.

Recueil de traités d'astrologie et de divination : un opuscule sur l'astrologie, incomplet du commencement; un opuscule, sans nom d'auteur, sur la prédiction du sort des mariages d'après l'horoscope des conjoints; un opuscule sur la prédiction du sort (*fa'al*) d'après le nom des prophètes.

Neskhi persan, du XIXe siècle. 73 feuillets. 19 sur 12,5 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1887.

Traité de cabale littérale et de talismanique, sur les noms d'Allah, par Mohammad ibn ʿAli ibn Ibrahim ibn Shaddad; l'auteur cite l'autorité de Kamal ad-Din Abou Salim Mohammad ibn Talha ibn Mohammad ibn Hasan ʿAdawi, qui avait prédit des catastrophes pour l'année 656 de l'hégire (1258), et sa mort pour une date antérieure, toutes choses qui se réalisèrent amplement.

Neskhi persan, du XIXe siècle. 164 feuillets. 17,5 sur 12 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

Supplément persan 1888.

Recueil de traités de divination et de talismanique, comprenant: un traité, en vers médiocres, intitulé زبدة الرمل (fol. 3 r°), sur la géomancie, composé par un certain Maulana Moʿin, en

l'année 745 de l'hégire (1344-1345); note sur la divination par le *djafr-i khabiya* جفر خابيه, par les noms de Mohammad محمد, du Koran قرآن, etc.; notes sur les carrés magiques et les talismans, prières, etc.; opuscule, par le shaïkh Zaïn ad-Din Kafi, sur les quatre-vingt dix-neuf personnages de la hiérarchie soufie, qui connaissent des noms d'Allah à la puissance miraculeuse; ce manuscrit a été copié par un illettré.

Mauvais neskhi persan, daté de Djoumada premier 1263 de l'hégire (avril 1847). 56 feuillets. 21 sur 18 centimètres. Reliure persane en cuir.

Supplément persan 1889.

Recueil comprenant : un traité de géomancie, sans titre, ni nom d'auteur; un traité sur les horoscopes et sur les influences astrologiques des signes du zodiaque, sans titre, par le shaïkh Souhaïl-i Maghribi; un opuscule intitulé طالع نامۀ زنان, sans nom d'auteur, dans lequel il est parlé de l'influence astrologique des signes du zodiaque sur les femmes; des prières se lisent à la fin du volume.

Neskhi et nestalik persans, du milieu du xixe siècle, copiés sur papier bleu. 71 feuillets. 21,5 sur 17 centimètres. Mauvaise couverture en cuir souple.

Supplément persan 1890.

مجمع الفرس. Dictionnaire persan expliqué en persan, par Mohammad Kasim ibn Hadji Mohammad Kashani, surnommé Ṣorouri.

Nestalik indien, daté de 1208 de l'hégire (1793). 162 feuillets. 31 sur 21 centimètres. Demi-reliure occidentale.

Supplément persan 1891.

فرهنك رشيدى. Dictionnaire persan expliqué en persan, par

Molla ʿAbd al-Rashid ibn ʿAbd al-Ghaffour al-Hosaïni al-Madani al-Tatawi.

Neskhi persan, daté de Djoumada second de l'année 1090 de l'hégire (juillet 1679). 439 feuillets. 27 sur 17 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1892.

Recueil de traités de philologie persane à l'usage des Turcs osmanlis : il comprend un vocabulaire, anonyme et sans titre, rangé d'après la dernière lettre, des mots du *Masnawi* de Djalal ad-Din Roumi ; un opuscule contenant des mots difficiles du *Masnawi*, rangés d'après l'ordre de leurs initiales, sans nom d'auteur, qui, d'après la souscription, a pour titre مشكلات المثنوى ; un recueil des vers et des fragments de vers arabes, qui se trouvent dans le *Masnawi*, avec leur traduction en persan ; un lexique de mots persans et arabes du *Masnawi*, interprétés en persan, sans titre, ni nom d'auteur. D'après une note qui se lit à la fin de ce dernier opuscule, ces quatre traités sont l'œuvre de Sidki al-Wardari الواردارى (originaire de la région du Wardar), qui les a compilés comme une œuvre pie ; ils sont de la main d'un certain Shams ad-Din, surnommé Sidki, qui les a copiés à Andrinople en 936 de l'hégire (1529) ; comme on le voit par la souscription du traité intitulé *Moushkilat al-Masnawi*, il s'agit d'un même personnage, qui se nommait Shams ad-Din Sidki al-Wardari. Ces opuscules de Sidki al-Wardari sont suivis d'un traité de grammaire persane, en langue turque, sans titre, ni nom d'auteur, qui, d'après une note inscrite au recto du premier feuillet, est le مفتاح اللغة, et du traité intitulé اقنوم عجم, qui est un vocabulaire persan expliqué en turc osmanli et en persan, par un auteur qui ne se nomme pas.

Neskhi turc, du commencement de 936. 175 feuillets. 22 sur 16 centimètres. Reliure européenne en basane pleine.

Supplément persan 1893.

Commentaire du traité sur les logogriphes de Mir Hosaïn ibn Mohammad al-Hosaïni al-Nishapouri (Supplément persan 395), sans titre, ni nom d'auteur.

Ce manuscrit a appartenu à Mohl.

Neskhi persan, du XVIIe siècle. 241 feuillets. 24 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1894.

منتخب شاه نامه. Abrégé du *Shah-nama* de Firdausi, composé en 1063 de l'hégire (1653), par Tukel-beg, fils de Tulek-beg.

Nestalik indien, copié à Waladjahabad والاجاهآباد, en Rabi' second 1213 de l'hégire (septembre 1798), par un certain Kadir Isma'il, pour le compte d'un Anglais, nommé مريت Merryt. 235 feuillets. 22 sur 17 centimètres. Reliure en basane pleine.

Supplément persan 1895.

Recueil des poésies d'Anwari.

Nestalik persan, copié à Mashhad, vers le milieu du XIXe siècle. 329 feuillets. 25,5 sur 14 centimètres. Reliure persane en cuir rouge.

Supplément persan 1896.

Recueil des cinq poèmes, ou *Khamsa*, de Nizami.

Exemplaire de luxe, orné de peintures qui ont été fortement endommagées; les feuillets du manuscrit sont reliés en désordre.

Nestalik persan, daté des années 963-966 de l'hégire (1556-1558), copié par un certain Mahdi ibn 'Ali. 470 feuillets. 22,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1897.

Quatre des masnawis de la *Khamsa* de Nizami : le *Makhzan al-asrar*, le *Laïla ou Madjnoun*, le *Haft païkar* et l'*Iskandar nama*.

Manuscrit de luxe, décoré de frontispices en or et en couleurs.

Neskhi persan, copié par Hasan ibn Mohammad ibn Radji Mohammad al-Kourashi (ou al-Farishi), vers la fin du XVII[e] siècle. 188 feuillets. 27 sur 16,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT PERSAN 1898.

اسكندر نامه. Récit en vers masnawis des exploits légendaires d'Alexandre, par Nizami.

Manuscrit de luxe, décoré d'un frontispice en or et en couleurs.

Nestalik persan, du XVII[e] siècle. 81 feuillets. 26,5 sur 17,5 centimètres. Reliure indienne en cuir.

SUPPLÉMENT PERSAN 1899.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, du XVIII[e] siècle. 139 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1900.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, de la fin du XVIII[e] siècle. 216 feuillets. 26 sur 15,5 centimètres. Reliure en basane pleine.

SUPPLÉMENT PERSAN 1901.

مثنوى معنوى. Le *Masnawi*, de Djalal ad-Din Roumi.

Exemplaire de luxe, décoré de frontispices en or et en cou-

leurs; quelques pages, dans le corps du volume, ont été refaites au XIXe siècle, dans une écriture qui cherche à imiter celle de l'original.

Nestalik persan, copié par Sidi 'Ali ibn Yousouf al-Turkistani, en Moharram 847 de l'hégire (mai 1443). 340 feuillets. 25 sur 16,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1902.

Le même ouvrage.

Exemplaire de luxe, décoré de frontispices enluminés en or et en couleurs.

Neskhi persan, daté de l'année 1001 de l'hégire (1592). 277 feuillets 19,5 sur 12,5 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

Supplément persan 1903.

Le même ouvrage.

Neskhi du XVIIIe siècle. 369 feuillets. 33 sur 20 centimètres. Reliure en laque, datée de 1306 de l'hégire (1888-1889).

Supplément persan 1904.

Le même ouvrage; les deux premiers livres; le premier livre est incomplet de ses 934 premiers vers.

Neskhi turc, copié à Konia, par le derviche Ibrahim, en 1106 de l'hégire (1694). 229 feuillets. 20 sur 14,5 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1905.

Commentaire, sans titre, ni nom d'auteur, sur la préface du *Masnawi* de Djalal ad-Din Roumi; cet ouvrage sans importance a été composé pour un homme d'état turc.

Neskhi de la fin du XVIIe siècle. 40 feuillets. 16,5 sur 12 centimètres. Cartonnage.

Supplément persan 1906.

منطق الطير. Traité, en vers masnawis, sur les stades de la voie mystique, par Farid ad-Din ʿAttar.

Les premiers feuillets du manuscrit ont été refaits dans la Transoxiane, vers le milieu du XIXe siècle.

Nestalik persan, du milieu du XVIe siècle. 150 feuillets. 22 sur 13,5 centimètres. Reliure boukhare signée Mohammad Sharif-i Sahhaf.

Supplément persan 1907.

Le même ouvrage.

Nestalik boukhare, du milieu du XIXe siècle. 156 feuillets. 21,5 sur 12,5 centimètres. Reliure boukhare.

Supplément persan 1908.

Recueil des œuvres de Saʿdi, comprenant : la préface d'ʿAli ibn Ahmad ibn Abi Bakr, surnommé Bisoutoun; la préface de Saʿdi; les cinq *madjlis;* la correspondance de Shams ad-Din Mohammad al-Djouwaïni avec Saʿdi; le traité sur les conseils aux rois; l'interview de Saʿdi avec Abagha; la lettre à Ankianou; l'histoire du malik Shams ad-Din; les *kasida* arabes, et toutes les pièces, à l'exception du *Boustan* et du *Goulistan.*

Nestalik indien, daté de Rabiʿ premier 1263 de l'hégire (février 1847). 589 feuillets. 31,5 sur 20 centimètres. Reliure en basane pleine.

Supplément persan 1909.

Commentaire sur le poème mystique intitulé كلشن راز, de Saʿd ad-Din Mahmoud al-Shabistari.

Cet exemplaire est incomplet du commencement et de la fin.

Nestalik persan, du XVIII[e] siècle. 130 feuillets. 20 sur 10 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1910.

Recueil des cinq poèmes d'Amir Khosrau Dahlavi : le *Matla' al-anwar*, le *Khosrau ou Shirin*, le *Laïla ou Madjnoun*, l'*Iskandar nama*, le *Hasht bihisht*.

Exemplaire de luxe, orné de frontispices en or et en couleurs, incomplet de son dernier feuillet.

Neskhi persan, de la seconde moitié du XVI[e] siècle. 219 feuillets. 17 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1911.

Diwan de Hafiz.

Neskhi persan, copié en Djoumada premier 1010 de l'hégire (novembre 1601), par Ahmad ibn al-Hadjdj Rasoul, surnommé al-Raghibi al-Larandawi. 194 feuillets. 16,5 sur 10,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément persan 1912.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, du XVIII[e] siècle. 183 feuillets. 21 sur 11,5 centimètres Demi-reliure.

Supplément persan 1913.

Le même ouvrage.

Nestalik de la fin du XVIII[e] siècle, copié dans la ville de Karabagh, qui dépend de Solaïmaniyya. 170 feuillets. 15 sur 9 centimètres. Reliure persane en cuir rouge.

Supplément persan 1914.

Le même ouvrage.

Manuscrit de luxe, orné d'encadrements en or et en couleurs.

Nestalik persan, tendant au shikasta, du commencement du XIXe siècle. 157 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure en laque peinte.

Supplément persan 1915.

سبحة الابرار. L'un des masnawis du *Haft aurang* de Nour ad-Din ʿAbd al-Rahman al-Djami.

Cet exemplaire contient la préface.

Nestalik turc, daté de Rabiʿ second 973 de l'hégire (novembre 1565). 84 feuillets. 18 sur 11 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

Supplément persan 1916.

Le même ouvrage.

Manuscrit de luxe, orné d'un frontispice en or et en couleurs.

Nestalik persan, du XVIIe siècle. 128 feuillets. 19,5 sur 11,5 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1917.

سلسلة الذهب. Le premier masnawi du *Haft aurang* de Nour ad-Din ʿAbd al-Rahman al-Djami.

Nestalik persan, daté du mois de Djoumada premier 964 de l'hégire (mars 1557). 126 feuillets. 24 sur 14,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément persan 1918.

Le ليلى ومجنون et le خرد نامهٔ اسكندر, deux des masnawis du *Haft aurang* de Nour ad-Din ʿAbd al-Rahman al-Djami.

Manuscrit de luxe, orné de frontispices en or et en couleurs.

Neskhi persan, copié à Asfizar, par ʿAbd Allah ibn Mohammad al-Abiwardi, en l'année 925 de l'hégire (1519). 85 feuillets. 25,5 sur 17,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

Supplément persan 1919.

يوسف وزليخا. Histoire de Yousouf et de Zoulaïkha, en vers masnawis, l'un des poèmes du *Haft aurang* de Nour ad-Din ʿAbd al-Rahman al-Djami.

Exemplaire de luxe, orné de décorations et de belles peintures, qui ont malheureusement été très endommagées par l'humidité.

Neskhi persan, copié sur quatre colonnes, par Shah Mahmoud al-Nishapouri, en l'année 950 de l'hégire (1543). 55 feuillets. 24 sur 15,5 centimètres. Reliure indienne en cuir rouge.

Supplément persan 1920.

Le même ouvrage.

Manuscrit de luxe, orné d'un frontispice en or et en couleurs et de peintures; le second feuillet a été refait par une mauvaise main de la fin du XIXe siècle.

Neskhi persan, du dernier tiers du XVIe siècle. 153 feuillets. 24 sur 14 centimètres. Reliure persane en cuir.

Supplément persan 1921.

Le même ouvrage.

Nestalik persan, tournant au shikasta, copié en Radjab 1215 de l'hégire

(novembre 1800), par Sayyid Ahmad al-Hasani al-Hosaïni al-Larandjani. 143 feuillets. 15 sur 9,5 centimètres. Reliure en cuir.

Supplément persan 1922.

ليلى ومجنون. Histoire des amours de Laïla et de Madjnoun, en vers masnawis, par ʿAbd Allah Hatifi.

Exemplaire orné de peintures indiennes médiocres et détériorées, copié pour Shah Nawaz Khan; l'exécution de ce manuscrit a coûté 140 roupies, 20 roupies pour le copiste et 120 roupies pour le peintre, à raison de 5 roupies par peinture.

Bon nestalik indien, copié à Lahore, en 1151 de l'hégire (1738). 103 feuillets. 18,5 sur 10,5 centimètres. Reliure indienne en cuir jaune.

Supplément persan 1923.

تيمور نامه. Histoire de Témour Keurguen, en vers masnawis, par ʿAbd Allah Hatifi.

Manuscrit de luxe d'une écriture parfaite, orné de frontispices en or et en couleurs.

Nestalik persan, copié à Hérat, en Shaʿban 988 de l'hégire (septembre 1580), par Mohammad Salih ibn Mahmoud. 193 feuillets. 28,5 sur 17 centimètres. Reliure boukhare du XIXe siècle.

Supplément persan 1924.

Le même ouvrage.

Nestalik turc, de la fin du XVIIe siècle. 92 feuillets. 18 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir noir.

Supplément persan 1925.

Commentaire, par Hosaïn ibn Moʿïn ad-Din al-Maïbodi al-Tirmidzi, sur le recueil des poésies d'ʿAli ibn Abi Talib.

Neskhi persan, copié en Djoumada premier 1014 de l'hégire (septembre

1605), par Sayyid Mohammad. 400 feuillets. 24 sur 13,5 centimètres. Reliure persane en maroquin vert.

Supplément persan 1926.

نل ودمن. Roman en vers de Nala et Damayanti, dédié à Akbar, par Faïzi, suivi de la خلاصة الخمسة, morceaux choisis dans les cinq poèmes de Nizami.

Nestalik indien médiocre, du xviiie siècle. 175 feuillets. 18 sur 10,5 centimètres. Reliure indienne en cuir rouge.

Supplément persan 1927.

يوسف وزليخا. Histoire, en vers masnawis, de Yousouf et de Zoulaïkha, par Molla Nazim, fils de Shah Riza Sabzawari; ce masnawi, qui a été terminé en 1072 de l'hégire (1661), est dédié à Shah ʿAbbas II; c'est une imitation du poème que Nour ad-Din ʿAbd al-Rahman al-Djami écrivit sous ce même titre.

Manuscrit de luxe, orné de peintures et de décorations dans le style de l'Inde du Nord-Ouest, que l'on retrouve dans les manuscrits afghans; les peintures sont accompagnées d'une description en turk oriental.

Nestalik indien, daté de 1227 de l'hégire (1812). 309 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure en laque peinte.

Supplément persan 1928.

Recueil de deux petits poèmes traitant de morale mystique, sans commencement ni fin.

Manuscrit de luxe orné de titres en or.

Nestalik persan, de la fin du xvie siècle. 94 feuillets. 21,5 sur 12 centimètres. Reliure moderne en laque décorée de fleurs.

Supplément persan 1929.

جنكنامهٔ حمزه بن عبد المطّلب ou حمزه نامه. Histoire fabuleuse des exploits de Hamza, oncle du prophète Mohammad.

Ce manuscrit a appartenu à Mohl; il contient 70 des 360 histoires qui composent ce roman.

Nestalik indien, du XVIIIe siècle. 318 feuillets. 25 sur 17,5 centimètres. Reliure européenne en basane.

Supplément persan 1930.

الفرج بعد الشدة. Traduction du recueil d'anecdotes de Abou ʿAli al-Mouhassin ibn Abil-Kasim ʿAli, surnommé al-kadi al-Tanoukhi, par Hosaïn ibn Asʿad ibn Hosaïn al-Mouayyadi al-Dihistani.

Neskhi de la fin du XVIIe siècle. 322 feuillets. 25 sur 20 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément persan 1931.

قصة چهار درويش. Histoire des quatre derviches, attribuée à Khosrau Dahlawi.

Ce manuscrit est orné de peintures affreuses, dans le style kadjar; il porte le titre de كتاب گل وهرمز.

Nestalik, tendant au shikasta, copié à Isfahan, par Mohammad ʿAli ibn Mirza Hadi Adhashi (?), en 1259 de l'hégire (1843). 214 feuillets. 29 sur 19 centimètres. Reliure persane en cuir.

Supplément persan 1932.

طوطى نامه. Le «livre du perroquet», traduction de contes indiens, remaniée par Ziya ad-Din Nakhshabi, terminée en 730 de l'hégire (1329).

Nestalik indien du XVIIIe siècle. 352 feuillets. 23,5 sur 14 centimètres. Reliure en demi-basane estampée.

Supplément persan 1933.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, copié par le shaïkh Ghiyas ad-Din, dans la ville d'Astina, au

mois de Rabiʿ premier de la 41ᵉ année du règne d'Aurangzib (1699). 394 feuillets. 23 sur 13 centimètres. Reliure indienne.

Supplément persan 1934.

Le même ouvrage.

Nestalik indien, copié sur papier grossier, au xvIIIᵉ siècle. 177 feuillets. 27 sur 16 centimètres. Reliure en cuir.

Supplément persan 1935.

Le même ouvrage.

Nestalik indien du xvIIIᵉ siècle. 167 feuillets. 24 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

Supplément persan 1936.

نگارستان. Recueil d'anecdotes morales, en prose et en vers, réparties en sept chapitres, formant un traité d'éthique, par Moʿin ad-Din al-Djouwaïni, qui le composa sous le règne du sultan mongol Abou Saʿïd Bahadour Khan.

Nestalik persan, daté de Safar 1019 de l'hégire (mai 1610). 334 feuillets. 22 sur 13,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1937.

بهارستان. Recueil d'anecdotes morales, par Nour ad-Din ʿAbd ar-Rahman al-Djami.

Cet exemplaire est incomplet d'un feuillet au commencement.

Neskhi turc, daté de 965 de l'hégire (1557), ce qui est vraisemblablement la date de l'exemplaire sur lequel ce manuscrit a été copié, car le papier est plutôt de la fin du xvIIᵉ siècle, ou même du xvIIIᵉ. 99 feuillets. 15,5 sur 10,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT PERSAN 1938.

عيار دانش. Recension en persan du livre de Kalila et Dimna, par Aboul-Fazl ibn Moubarak, vizir d'Akbar.

Nestalik indien, du XIX° siècle. 331 feuillets. 22 sur 12,5 centimètres. Reliure orientale.

SUPPLÉMENT PERSAN 1939.

بهار دانش. Recueil de contes, qui ont pour base le roman des amours de Djihandar Sultan et de Bahrawar Banou, par Shaïkh ʿInayat Allah.

Nestalik indien, daté du mois de Shawwal 1227 de l'hégire (octobre 1812). 313 feuillets. 23,5 sur 15 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT PERSAN 1940.

محبوب القلوب. Recueil de contes et d'histoires morales, composé par Barkhourdar ibn Mahmoud Turkoman, surnommé al-Moumtaz al-Farahi, dans le premier tiers du XII° siècle de l'hégire.

Nestalik persan, du milieu du XIX° siècle. 513 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Reliure persane en cuir jaune.

SUPPLÉMENT PERSAN 1941.

كتاب جامع الحكايات. Recueil d'anecdotes en prose, sans nom d'auteur; la première est celle du roi sassanide Kobad, de sa favorite Dilaram, de Bouzourdjmihr, et de Bakhtdjamal; la seconde, celle de Salim-i Wasithi et de Hadjdjadj; la troisième, celle de Saïf al-Moulouk et de Badiʿ al-Djamal; on y

trouve ensuite l'histoire de Mani, des extraits du *Bahar-i danish* (fol. 184), des proverbes rangés alphabétiquement (fol. 267), etc.

Neskhi persan, copié sur des feuilles de papier bleu au XIXe siècle. 298 feuillets. 34 sur 21 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément persan 1942.

Recueil de traités en arabe et en persan, comprenant : un traité anonyme et sans titre, en persan, dans lequel il est parlé du papier, et de sa fabrication, dont l'invention est attribuée à Djamshid, avec d'autres absurdités du même ordre; un opuscule, également anonyme et sans titre, sur la prière, l'ablution, etc., en persan; le كتاب روضة الخلد, ou خارستان, traité en persan, sur la discipline mystique, par le shaïkh Madjd ad-Din Khafi, qui le composa en l'année 733 de l'hégire (1332); un traité sur les préceptes fondamentaux de la religion musulmane عقائد, qui, d'après l'annotation d'un lecteur, est l'œuvre d'un certain Molla Ahmad, en arabe; le كتاب اللباب, recueil de traditions prophétiques, traduites en langue persane, par Mohammad, (fils de) Mahmoud, dont le nom n'est pas indiqué dans le présent exemplaire, comprenant 40 chapitres, qui contiennent chacun 10 traditions relatives à un même objet; cet ouvrage est incomplet de la fin; un autre exemplaire, dans lequel le nom de l'auteur est indiqué, s'en trouve sous le n° 1353 du Supplément turc.

Neskhi boukhare, du milieu du XIXe siècle. 122 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure boukhare.

Supplément persan 1943.

Recueil de traités en langues persane et arabe, comprenant : un opuscule sur la médecine, se continuant par des formules de

charmes et d'incantations; un opuscule sur les vertus de la sourate الم تركيف; le commencement d'un opuscule arabe sur les *'ibadat;* un traité en arabe, sans titre ni nom d'auteur, par Loutf Allah al-Nasafi al-Kaïdani, sur les cinq *ahkam*, les *sounna* et les *makrouhat* (cf. Arabe 6344), divisé en 8 petits chapitres; un recueil de quatrains persans, sans titre ni nom d'auteur, dont la copie est incomplète de la fin; l'histoire en persan des sept vizirs, et en particulier, du vizir qui sauve un jeune prince des ruses d'une femme; l'histoire de Mahomet et du diable, etc.; un traité de philosophie, de morale et d'eschatologie, en prose et en vers, en persan, sans titre, composé en 1234 de l'hégire (1818-1819), par Haïdar Mohammad ibn Shaïkh Yadigar, de Nourabad, près Balkh, descendant de Mohammad Yasawi, et, par conséquent, de Mohammad, fils de la Hanafite; un fragment du diwan de Mirza 'Abd al-Kadir Bidil.

Neskhi et nestalik boukhares, du milieu du XIXe siècle. 206 feuillets. 21,5 sur 13 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT PERSAN 1944.

Recueil d'ouvrages et d'opuscules littéraires écrits aux Indes, dont la première partie est formée d'extraits des œuvres de Nasira-i Hamadhani, c'est-à-dire de Khwadja Nasir ad-Din ibn Khwadja Mahmoud-i Hamadhani : la préface de ses compositions poétiques; celle de son Diwan; la préface de son لعل قطبي; une lettre qu'il écrivit à Mirza Mohammad 'Ali, pour lui demander un astrolabe; une autre qu'il adressa à Shaïkh Mohammad Khatoun (*sic*), pour lui demander des lunettes; à Mir Mouzaffar Kashi; à Mohammad Hadi Dildak Rizaï Dabili; à Mouzaffar Hosaïn Kashi; sa préface du commentaire du Diwan d'Anwari, suivie de la copie de billets qu'il adressa à plusieurs personnes; la préface des œuvres de Shaïkh Mohammad al-Djourdjani al-Djahrami, également suivie de lettres, dont l'une

est adressée à Molla Mahmoud Guilani Randi, gendre de Hakim ʿAli; l'avertissement, composé par Nasira. pour le commentaire du Diwan d'Anwari, qui fut composé par Shaïkh Aboul-Hasan Farahani, que Thahir Nasirabadi cite dans son *Tadzkira*, vers 1089 de l'hégire (1678), comme son contemporain; trois préfaces pour des albums de vers بياض; la dernière est datée du mois de Moharram 1018 (avril 1609), et l'auteur s'y nomme Mohammad, connu sous le nom d'al-Nasir(a); une description d'Isfahan, qui commence par: چه کويم از صفای صفهان ونزاهت اين ساحت جنّت نشان اکر حور عين اين نکار خامعرا ديدی; la postface du Diwan de Nasira; la préface de la «Branche d'arbre bénie» رسالۀ شجرۀ مبارکه, qui commence par: ارض مقدّس حمد الهی که مهبط انوار تجلّيات نا متناهی است نه آن وادی...; une autre préface d'un recueil de vers بياض, au cours de laquelle Nasira cite le *Houlal-i moutarraz*, le tout mélangé de lettres et de billets. Les extraits de Nasira sont suivis d'opuscules rédigés par Zohouri, dans un style presque aussi incompréhensible : la préface du *Khan-i Khalil* خوان خليل; la préface du *Goulzar-i Ibrahim* کلزار ابراهيم, traité écrit en l'honneur d'Ibrahim ʿAdilshah; la préface du *Nauras* نورس, traité de musique, écrit par Ibrahim ʿAdilshah (voir le numéro 1945); on y trouve ensuite la وصف مجموعۀ حسن خداداد شيراز بهشت بنياد که بزبان قلم نسخۀ جامعه فصاحت کستری حضرت سيادت ونجابت پناه افادت و افاضت دستکاه مير محمد اسمعيل شوستوی ... آمده, description d'un recueil de pièces de Hasan Khodadad de Shiraz, calligraphiées par Mir Mohammad, fils d'Ismaʿïl Shoustari; une lettre écrite par le poète Zohouri à Aboul-Fazl ibn Moubarak, vizir d'Akbar; le وقائع سفر دکن, journal du siège d'Haïdarabad, par Aurangzib, empereur de l'Hindoustan, dans la troisième année de son règne, écrit en prose mêlée de vers, par Niʿmat Khan ʿAli, qui accompagna le souverain timouride

au cours de cette expédition; cet opuscule est également intitulé: وقائع نعمت خان عالى.

Nestalik turc, du commencement du XVIIIe siècle. 109 feuillets. 20,5 sur 11,5 centimètres. Reliure turque en cuir brun estampé et doré.

Supplément persan 1945.

Recueil contenant: le سراج المنير, traité de morale, par Mir Mohammad Sharif, fils de Shams ad-Din; ce traité, composé à l'imitation du *Goulistan* de Sa'di et des *Lawaïèh* de Djami, est divisé en vingt sections, intitulées *lam'a*, dont chacune se termine par une anecdote; les préfaces du *Nauras* et du *Goulzar-i Ibrahim* (voir le numéro précédent).

Nestalik indien; daté de [10]18 de l'hégire (1609). 103 feuillets. 21 sur 11,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1309.

Commentaire sur le traité de Mohammad ibn Pir 'Ali, surnommé Birguévi, ou Birguéli, intitulé وصيت, qui traite des fondements de la religion musulmane, par le shaïkh 'Ali al-Sadri al-Kounawi, le tout en langue turque; la *Wasiyya* a été terminée en 970 de l'hégire (1562), le commentaire, vers 1114 (1702).

Neskhi turc à encadrements en or, copié en Safar 1198 de l'hégire (janvier 1784). 202 feuillets. 17 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

Supplément turc 1310.

Recueil de traités relatifs à la religion musulmane, en langue turque, comprenant: un ouvrage, sans titre, ni nom d'auteur, sur les dogmes de la foi et de la morale musulmanes; un

opuscule, sans titre, ni nom d'auteur, sur la religion musulmane, contenant un certain nombre d'anecdotes sur les saints personnages de l'Islam; un catéchisme anonyme, par demandes et réponses; les instructions données par le Prophète à sa fille Fatima; des questions sur la religion, qui furent posées au Prophète, avec les réponses qu'il y fit.

Neskhi vocalisé du XVIIIe siècle (d'après une note en allemand, écrite sur l'un des plats de la reliure, ce volume serait du XIIIe siècle [*sic*]). 305 feuillets. 15 sur 10 centimètres. Reliure allemande ou espagnole, d'un travail médiocre, en basane pleine, portant au dos *Biblia Arabica*.

Supplément turc 1311.

قانون نامهٔ جديد. Recueil de lois concernant la possession des terres, les impôts, les fiefs militaires, par Abous-So'oud Mohammad ibn Mohammad al-'Imadi, mufti sous les règnes de Solaïman et de Salim II. On y trouve des fetwas d'autres muftis, de Ahmad ibn Kamal, Mohammad Bahaï, Yahya Éfendi, etc.

Une table des matières se trouve en tête du manuscrit, et renvoie à sa pagination orientale.

Nestalik turc, copié en Moharram 1084 de l'hégire (avril 1673), à Constantinople. 70 feuillets. 20 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

COMPTES RENDUS.

G. Demorgny. *La question persane et la guerre. Les accords anglo-russo-persans de 1907 et 1912. L'influence française et l'effort allemand en Perse.* Avec une carte de Perse. — Paris 1916, à la librairie du Recueil Sirey; 1 vol. pet. in-8° carré; x-304-42-3 pages.

Sans le vouloir, et tout en restant neutre, la Perse a été entraînée dans la guerre; personne ne la lui fait, elle ne la fait à personne, mais des batailles se livrent sur son territoire, envahi à la fois par le nord-ouest et le sud-ouest. Sa propre gendarmerie, exercée et encadrée par des officiers suédois que désavoue le gouvernement de Stockholm, s'est révoltée contre elle et s'est jointe aux tribus kurdes pour soutenir les troupes ottomanes commandées par des Allemands. Pour le vieil Iran, l'instant est tragique : on ne saurait prévoir la situation qu'il trouvera à la cessation des hostilités, mais il ne peut y contribuer en aucune façon; il a les mains liées par son incurie incorrigible.

Dès la signature de la convention du 30 août 1907, qui mettait fin, par une entente mutuelle, aux longs différends de la Russie et de l'Angleterre, une violente campagne de presse montra quelles étaient les intentions de l'Allemagne. Elle avait pris pied dans le pays par la création, à Téhéran, d'un collège d'instruction secondaire, fortement subventionné; elle pouvait compter sur l'appui d'une partie de la population qui, voyant l'État solidement pris dans l'étau de l'ours et de la baleine, s'imaginait qu'en s'appuyant sur une tierce puissance il pouvait résister à cette double pression En même temps des géographes, des prospecteurs et des financiers étudiaient la Perse, sa configuration et ses ressources; les usines chimiques encombraient les marchés des couleurs d'aniline et autres dérivés destinés à détruire en peu de temps l'industrie nationale par excellence, celle des tapis; les jardins étaient envahis par ces petits kobolds barbus pour lesquels les Orientaux manifestent une étrange prédilection. La prolongation du chemin de fer de Bagdad par un embranchement sur Khâniqîn était destinée à faciliter l'envahissement, commercial d'abord, politique ensuite, par nos entreprenants ennemis.

En ce qui concerne la révolution persane et les événements qui l'ont suivie, le nouveau volume de M. Demorgny contient des renseignements précieux, ceux d'un témoin qui a vu le pays et a pu se renseigner à bonne source. Il forme le complément nécessaire de ses précédents travaux, signalés aux lecteurs de ce recueil lors de leur apparition. On doit espérer qu'à la paix l'auteur reprendra ses fonctions de jurisconsulte et de professeur de droit à Téhéran, au plus grand profit de la Perse, qu'il s'agit d'organiser, et de la France, qui doit reprendre avec son ancienne cliente des rapports plus étroits que par le passé.

Cl. Huart.

M. Nehlil, directeur de l'École supérieure de langue arabe et de dialectes berbères de Rabat. *Lettres chérifiennes* (128 documents reproduits en fac-similé), 1re partie. Textes. — Paris, E. Guilmoto, s. d. [1915]; 1 vol. pet. in-4°, non paginé.

C'est à la photographie que nous devons les belles reproductions des lettres officielles émanées de la chancellerie des sultans du Maroc que vient de publier M. Nehlil, à l'usage des arabisants, des interprètes et des savants qu'intéresse «l'histoire du Maroc dans sa phase contemporaine». Ces cent vingt-huit documents, provenant en grande partie des archives particulières de la famille Bargach — le Makhzen ne possède pas d'archives officielles — embrassent, en effet, une période qui s'étend de 1269 de l'hégire (1853) à 1332 (1914) et comprend les règnes des sultans Mouley Moḥammed ben 'Abd-er-Raḥman, Mouley el-Ḥasan son fils, le fils de ce dernier Mouley 'Abd-el-'Azîz, Mouley 'Abd-el-Ḥafîẓh, fils d'el-Ḥasan et oncle du précédent, et enfin son frère Mouley Yoûsef, le sultan actuel. La dynastie est chérifienne, c'est-à-dire qu'elle descend en droite ligne du prophète par le mariage de sa fille Fâṭima avec 'Ali ben Abi-Tâlib; ce sont des Alides, mais ils ne sont plus protestataires, ils ont reconnu la légitimité de la dévolution du pouvoir au 1er siècle de l'hégire: voir le grand sceau de Mouley Moḥammed avec la figure conventionnelle du sceau de Salomon et les noms des quatre khalifes orthodoxes en exergue, en tête des numéros XXI, XXIII, XXIV, XXVII et XXIX.

Les traditions de la chancellerie du Makhzen nous reportent au lointain moyen âge. Alors que l'Orient, soumis en ce qui concerne les arts à l'hégémonie intellectuelle de Byzance remplacée d'assez bonne heure par celle de la Perse, voyait la calligraphie se développer et évoluer avec une singulière rapidité (surtout à partir du xve siècle), le Maghreb

restait toujours avec son koufique cursif, devenu lui aussi calligraphique dans les manuscrits de l'Espagne musulmane. Ces documents officiels du Makhzen marocain sont de belle écriture, aisément lisible autant que peut l'être l'arabe, avec l'incertitude de ses points diacritiques. Comme pièce particulièrement soignée, on admirera le n° XLIX; c'est le texte officiel du décret du sultan portant ratification de la convention signée à Madrid le 3 juillet 1880, en reproduction photo-lithographique.

On saura le plus grand gré à M. Nehlil d'avoir distrait quelques instants des rares loisirs que lui laissent les fonctions qu'il remplit à la satisfaction de tous, pour donner aux arabisants de tout ordre un ensemble remarquable de documents authentiques qui, sans lui, auraient passé de longues années dans le secret des papiers de famille, sans paraître au grand jour de la publicité.

Cl. Huart.

Hamd-allah Mustawfi of Qazwin. *The geographical part of the* Nuzhat-al-Qulūb, edited by G. Le Strange (*Gibb Memorial Series*, vol. XXIII). — Leyde et Londres, E. J. Brill et Luzac, 1915; 1 vol. in-8°, xvii-378 pages.

Nul n'était mieux préparé que M. Guy Le Strange pour nous donner une édition critique de la partie géographique du *Nozhat al-Qoloûb* de Hamd-allah Mustaufi, ouvrage composé en 740 de l'hégire (1340); ses travaux antérieurs sont bien connus, et son résumé des géographes arabes et persans, *Lands of the Eastern Caliphate*, est sur la table de tous les orientalistes qui ont fait de la Perse leur étude de prédilection. Malheureusement un accident a failli priver de la vue, en octobre 1912, le savant auteur; et bien que sa santé soit actuellement meilleure, il a dû s'adresser au concours obligeant de M. E. G. Browne pour corriger les épreuves de la seconde moitié de l'ouvrage.

Le *Nozhat* a été lithographié à Bombay en 1311 (1894), mais les éditions faites en Orient sont, on le sait de reste, une reproduction souvent très peu fidèle d'un seul manuscrit. La troisième partie, réservée à la géographie, et où se rencontre une multitude de noms que l'on chercherait en vain ailleurs, vient simplement en concurrence avec les autres manuscrits dont il a fallu se servir. Ceux-ci sont assez nombreux; on a eu recours aux suivants : cinq au British Museum, cinq à la Bodléienne, trois à la bibliothèque de l'Université de Cambridge, et un à celle de Vienne, sans compter la demi-douzaine que possède la Bibliothèque nationale, qui ont tous été examinés; c'est parmi ces derniers que M. Le Strange a rencontré sa principale autorité, le n° 139 de l'ancien

fonds, provenant de Colbert, copié en 853 (1449), un peu plus d'un siècle après l'époque où Ḥamd-allah écrivait. Deux autres manuscrits, beaucoup plus modernes, ont été envoyés de Perse par M. G. Grahame, consul général d'Angleterre à Ispahan (le plus ancien paraît remonter au xviᵉ siècle) et sont conservés maintenant à Cambridge. Malgré ce secours, il reste encore bien des incertitudes pour l'établissement du texte. Un exemple topique est fourni par la description de l'Asie Mineure. Il semblerait, au premier abord, que le *Djihân-numâ* de Hadji-Khalfa, ouvrage turc bien connu, incunable de l'imprimerie de Constantinople, assez développé pour ce qui concerne l'Anatolie, pût offrir un précieux secours, d'autant plus que le polygraphe ottoman s'est fréquemment servi du traité de l'historien persan; mais pour cette partie, il ne l'a pas utilisé; il la décrit comme elle existait de son temps, au xviiᵉ siècle, alors que la nomenclature ottomane des noms de lieu avait complètement remplacé celle des Seldjouqides.

Ḥamd-allah semble avoir possédé une connaissance insuffisante de l'arabe; quand il cite Qazwînî, son compatriote, il l'abrège et le trahit en le traduisant; le même accident est arrivé à Ibn-Khordâdhbèh et à Ibn-Ḥauqal. C'est incroyable, mais pourtant certain : M. Le Strange indique les passages mal compris. Pour l'Asie Mineure, l'éditeur est amené à penser que Mustaufî a dû se servir de listes de revenus qu'il avait entre les mains à raison de ses fonctions officielles de contrôleur des finances; la vérification des noms étant impossible à raison du silence des autres sources, il en résulte qu'un tiers à peu près de la nomenclature n'a pu être identifiée avec certitude.

Il serait du plus mauvais goût, étant donné les circonstances délicates où s'est trouvé l'éditeur, de lui faire des reproches à propos des nombreuses fautes d'impression qui émaillent le texte, et qui d'ailleurs, étant insignifiantes, n'enlèvent rien à la compréhension du sens; c'est ainsi qu'on rétablira aisément آهوان «des gazelles [d'or][1]» au lieu de اهوان (p. 4, l. 3), ستونهای سنکین «de pesantes colonnes» au lieu de ستونها سنکمن (p. 7, l. 1), بیمار au lieu de بیعار (même page, l. 8), کردند au lieu de کرسند (même page, l. 16), معجزة «miracle» au lieu de مجهزة (p. 8, l. 12), بیش au lieu de بیس (même page, l. 19), et de même بیس au lieu de بیش (p. 236, l. 3), فرسنك au lieu de فرسك (neuf fois à la page 9, l. 15 et suiv.), ذراع au lieu de دزاع (p. 12, l. 6). Il est

[1] Deux pages plus loin, la graphie est correcte (p. 6, l. 1), mais les gazelles sont d'argent; inconséquence de l'auteur, sur laquelle on aurait pu attirer l'attention.

inutile de continuer. Ce qui est plus grave, c'est qu'on a cru devoir respecter les plus fâcheuses habitudes des copistes modernes; c'est ainsi que nous avons, p. 3, l. 3: خواست pour خاست «il s'est levé»; p. 8, l. 7 et 9: گذارند . . نماز où il faut lire évidemment گزارند, car on dit نماز گزاردن «faire la prière»; گذاشتن «laisser» voudrait dire juste le contraire. P. 7, l. 20, نایله est la forme usuelle, attestée d'ailleurs en arabe et indiquée dans les variantes; c'est la bonne leçon, non ناهله. P. 11, l. 22, کروه احد aurait gagné à être vocalisé کروهٔ اُحُد.

P. 18, n. 2, il n'y a pas à remplacer dans le texte Nâçira, nom arabe de Nazareth, par Bethléem; le texte deviendrait inintelligible, puisqu'il énonce une ligne plus bas que c'est du nom de Nazareth que vient l'expression *naçrâni* désignant les chrétiens; il n'y avait qu'à constater une bévue du *Çowar el-aqâlim* d'Abou-Zéïd el-Balkhî que Ḥamd-allah n'a pas su corriger; car c'est bien Bethléem qui est à peine à deux parasanges de Jérusalem (en réalité 1 heure 20 minutes), mais non Nazareth.

P. 80 et suiv. Est-ce que les manuscrits, ordinairement si défectueux, donnent چیچست = *čēčast* pour le nom du lac d'Ourmia, le même qu'il porte dans l'Avesta, *Caēčasta?* Ils seraient alors bien supérieurs à ceux du *Châh-nâmé* de Firdausi, qui répètent la mauvaise leçon خنجست Khandjast, et encore plus au *Lexicon Šâhnâmianum* d'Abd-el-Qâdir de Baghdad (éd. Salemann, n° 702), qui lit Djabkhicht (cf. P. Horn dans la *Zeitschrift d. deutsch. Morgenl. Gesellschaft,* t. XLIX, 1895, p. 731, et J. Darmesteter, *Études iraniennes,* t. II, p. 180). — P. 85, note. La construction même de la phrase citée en dialecte de Tébrîz indique que ce ne peut être un «old Adharbāyjānī Turkī»; il s'agit d'un dialecte iranien; on ne parlait pas encore, au début du XIVe siècle, turc-azéri à Tébrîz. — P. 94, l. 7. Il faut répéter deux fois le mot برده : وازآنجا بُردهٔ برده بودند «Ils en avaient enlevé des esclaves». Comparer les deux lignes suivantes. A la ligne 18, effacer بی et comparer p. 95, l. 1. — P. 96, l. 1. Lire sûrement انطاليه Adalia au lieu de انطاكيه Antioche; cette confusion est fréquente dans les manuscrits.

P. 120, l. 15 (comparer p. 132, l. 11). L'éditeur a imprimé شنكوان comme étant, avec les variantes شنكوان, شكنوان en note, le nom de la troisième forteresse dominant le site de Persépolis (Içṭakhr) qui servit de prison d'État au moyen âge. Il ignore que l'auteur de ces lignes a établi, d'après un texte arabe, la véritable leçon, qui est اشْكُنْوان Ochkonwân (voir l'*Ode arabe d'Ochkonwân* dans la *Revue sémitique* de 1895).

P. 233, l. 8. La leçon كيكالوس n'est pas meilleure que les autres, puisqu'il faut lire Langabâloûs, île du groupe des Nicobar; voir G. Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques*, t. I, p. 26, n. 8.

M. Le Strange nous promet éventuellement — si l'état des finances du *Gibb Memorial Trust* le permet — une traduction avec notes qu'il a eu l'occasion d'écrire tout en préparant le texte persan pour l'impression. Personne ne doutera que l'occasion ne soit prochaine d'utiliser la géographie de Ḥamd-allah Mustaufi comme elle le mérite, non seulement dans le cercle assez étroit des iranisants, mais encore dans celui plus étendu des historiens et des géographes que préoccupe l'état de l'Asie antérieure avant et après l'invasion mongole.

Cl. Huart.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

PÉRIODIQUES.

The Asiatic Review, August 1916 :

W. E. Carles. Some Pages in the History of Shanghai. — F. P. Marchant. Bohemia : her Story and her Claims. — H. Marsh. Famine Protection Works in British Bundelkund. — H. Kelway-Bamber. Thirty-five years in Indian Railway Development. — H. M. Léon. The past, present and future of Israel. — L. Tyrrell. Reminiscences of the Indian Mutiny and Afghanistan.

October :

E. H. Parker. The Floundering of China. — H. W. Bell. Thoughts about India. — O. Bainbridge. The Roumanians at home and at war. — V. R. Savitch. Pan-Slavism and Yougo-Slavism. — T. W. Dunn. Education in East and West.

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. XV, n° 3 :

F. Peri. Un conte hindou au Japon. — A.-L.-M. Bonifacy. La fête Tày du Hô-bô. — G. Cordier. Le musée de Yunnan-fou. — G. Cœdès. Note sur les ouvrages pâlis composés en pays thai. — Dr. Pannetier. Sentences et proverbes cambodgiens.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1916, No. 1 :

Rai Monmohan Chakravarti, Bahadur. On the Genuineness of the Eighth Canto of the Poem Kumara-Sambhavam. — Bimala Charan

Law. Taxila as a Seat of Learning in the Pali Literature. — S. Kumar. A Note on the Bengal School of Artists. — Rai Monmohan Chakravarti, Bahadur. Notes on the Geography of Orissa in the Sixteenth Century.

No. 2 :

Proceedings for January-June 1916.

No. 3 :

Dr. L. P. Tessitori. A Progress Report on the Preliminary Work done during the year 1915 in connection with the Proposed Bardic and Historical Survey of Rajputana. — Sarat Chandra Mitra. Demon-Cultus in Mundāri Children's Games.

No. 4 :

Baini Parshad. The Seasonal Conditions governing the Pond Life in the Punjab. — Davasamdup. A. Tibetan Funeral Prayer. — Khan Sahib Maulavi Abdul Muqtadir. Notes on a unique History of Herat, discovered in the Buhar Collection of MSS. in the Imperial Library, Calcutta. H. D. Graves Law. Some more Quatrains of Abū Sa'id bin Abi'l Khair, edited with a translation and notes.

No. 5 :

Rev. H. Hosten. Some old Records of the Madras Army (1757-1759). — H. Beveridge. Note on the Ta'rīkh Salāṭin Afāghinah.

Journal of the American Oriental Society, vol. XXXVI, Part II :

J. B. Nies. A Net Cylinder of Entemena. — S. Langdon. Critical Notes upon the Epic of Paradise. — J. Morgenstern. The Bones of the Paschal Lamb. — I. M. Casanowicz. Jewish Amulets in the United States National Museum. — L. Dominian. The Geographical Foundation of Turkey's World Relation. — C. E. Conant. Indonesian *l* in Philippine Languages. — F. Edgerton. Sources of the Filosofy of the Upanisads. — T. Michelson. Asokan Notes. — H. S. Gehman. Adhi $\sqrt{}$brū and adhi $\sqrt{}$vac in the Veda. — W. F. Albright. The Eighth Campaign of Sargon.

Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. XXIV, No. 2 :

Jivanji Jamshedji Modi. The Ancient History of the Suez Canal from the times of the Ancient Egyptian Kings. — Dr. Harold H. Mann and

S. R. Paranjpe. The Hot Spring of the Ratnagiri District. — G. K. Nariman. Hamza Ispahani. — C. V. Vaidya. Harsha and his Times. — V. Rangachari. The Life and Times of Sri-Vēdānta-Dēśika. — Jivanji Jamshedji Modi. Anquetil Du Perron of Paris : India as seen by him (1755-60). — K. N. Dikshit. A Note on some rare Coins in the Cabinet of the Bombay Branch Royal Asiatic Society. — Jivanji Jamshedji Modi. Anquetil Du Perron of Paris and Dastur Darab of Surat.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, July 1916 :

D. L. R. Lorimer. Notes on the Gabri Dialect of Modern Persian. — R. Grant Brown. The Lady of the Weir. — E. C. Spooner. The Fravashi of Gautama. — A. Mingana. Devil-Worshippers : their Beliefs and their Sacred Books. — V. A. Smith. The Death of Hēmū in 1556, after the Battle of Pānīpat.

Miscellaneous Communications. F. E. Pargiter. Map of the Earth; - An Indian Game : Heaven or Hell. — A. B. Keith. M. Reinach's Theory of Sacrifice; - The Indian Day. — J. F. Fleet. The Indian Day; - Prati-Śravaṇa-pūrvāṇi Nakshatrāṇi. — A. C. Woolner. Ayasa = Asya. — R. P. Dewhurst. Sanskrit Grammatical Note. — J. F. Fleet. Archæological Work in Hyderabad, Deccan.

October :

G. Grierson. On the Śāradā Alphabet. — A. F. R. Hoernle. The Sutta Nipāta in a Sanskrit Version from Eastern Turkestan. — L. de la Vallée Poussin and F. W. Thomas. A Nepalese Vajra. — L. C. Hopkins. The Chinese Numerals and their Notational Systems. — W. P. Yetts. The Eight Immortals. — J. F. Fleet. Śālivāhana and the Śaka Era.

Miscellaneous Communications. W. Ridgeway. Theory of the Origin of the Indian Drama; a Reply. — J. Kennedy. Some Notes on the *Periplus* of the Erythræan Sea. — L. Rice. The New Asoka Edict at Maski. — A. J. Wensinck. Proposed Alphabetical Index to Arabic Books of Tradition.

Le Monde oriental, vol. X, fasc. 2 :

P. Leander. Aus 'Abū 'Abdallāh az-Zubair bin 'Abī Bakkār's Muwaffaqījāt. — J. Kolmodin. Sur la date du manuscrit éthiopien d'Abbadie 105.

The Moslem World, October 1916 :

Editorial : The Arab and the Turk. — M. L. Johnston. What the Faith of a Moslem Woman lacks. — H. T. Gardiner. Source and Character of Oriental Music. — A Resident : Bhopal as a Moslem Centre. — S. M. Zwemer. The Familiar Spirit or Qarina. — W. M. Patton. Spiritual Guidance in Islam. — R. W. Kilgour. Arabic Versions of the Bible. — J. L. Barton. A Mohammedan Imam's Dicovery of Christ. — D. Bakker. Sin and Grace in Mohammedanism. — M. F. Wadji. A Twentieth Century View of Christ. — L. B. Jureidini. The Miracles of Ali Dinar of Darfur. — J. D. Frame. Medicine in Persia.

Rivista degli Studi orientali, vol. VII, fasc. 1 :

H. Lammens. Mo'awia II ou le dernier des Sofiânides. — E. Griffini. Lista dei manoscritti arabi, nuovo fondo, della Biblioteca Ambrosiana di Milano (*suite*). — G. Furlani. Contributi alla storia della filosofia greca in Oriente. Testi siriaci. — W. Förtsch. Sumerische Wirtschaftstexte. — B. Ferrario. Note di fonologia somàla. — A. Ballini. Ekkārasamaṃ Aṅgaṃ Vivāgasuyaṃ (*suite*). — C. Puini. Interpretazione buddista di vecchi testi taoisti.

Bollettino. G. Farina. Egitto. Antico egiziano (*suite*).

T'oung Pao, Octobre 1915 :

W. Rockhill. Notes on the relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. Part IV. — L. Giles. A Census of Tun-huang. — G. Mathieu. Le système musical. — H. Cordier. Mélanges géographiques et historiques. — B. Laufer. Burning-lenses in India.

Le gérant :

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1916.

INVENTAIRE

DE

LA COLLECTION DE MANUSCRITS MUSULMANS

DE M. DECOURDEMANCHE,

PAR

E. BLOCHET.

(FIN.)

SUPPLÉMENT TURC 1312.

ساعت نامه. Traité, par Hibat Allah ibn Ibrahim, sur les heures de la nuit, les légendes des prophètes qui sont en rapport avec ces heures, les actions des anges et des démons dans chacune d'elles, avec la promesse des récompenses qui attendent les fidèles pour les prières qu'ils y récitent. La seconde partie de cet ouvrage de superstition populaire est consacrée aux heures du paradis, au sort des âmes après la mort, et au jugement dernier.

Neskhi turc, daté de 1117 de l'hégire (avril 1705). 98 feuillets. 20,5 sur 14 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

Supplément turc 1313.

Recueil d'ouvrages en langue turque, comprenant : un traité sur le calcul des successions, anonyme et sans titre; le commencement de la مقدمة, traité en arabe sur la prière, par Aboul-Laïth Nasr ibn Mohammad al-Samarkandi; un traité de métrologie, sans titre, ni nom d'auteur, qui commence par l'équivalence des mois dans les trois ères, et celle des différents poids.

Écritures turques du XVIIIe siècle. 75 feuillets. 28,5 sur 20 centimètres. Demi-reliure.

Supplément turc 1314.

Prières en arabe et en turc, formant un livre de prières turc; prière des attributs d'Allah دعاء اسماء الحسنى, avec un commentaire; دعآى دولت, prière du bonheur, avec une introduction en turc, etc.

Neskhi turc à encadrement rouge, du XVIIe siècle. 90 feuillets. 10 sur 7,5 centimètres.

Supplément turc 1315.

Traité de théologie musulmane, en turk oriental, sans commencement ni fin; ce traité est divisé en 71 chapitres et une conclusion; chacun de ses chapitres est consacré à l'explication d'un passage du Koran, et est illustré par une ou plusieurs anecdotes relatives aux saints personnages de l'Islamisme.

Cet ouvrage est dédié à une princesse, vraisemblablement

uzbeke, nommée ʿAïsha Sultan Khanoum, et il est probable que ce manuscrit a fait partie de sa bibliothèque.

Nestalik persan à encadrements, du XVIᵉ siècle. 193 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure boukhare.

SUPPLÉMENT TURC 1316.

عبرت نامه. Traité de soufisme, divisé en deux chapitres, par Mahmoud ibn ʿOthman, surnommé Lamiʿi; cet ouvrage a été composé en l'année 932 de l'hégire (1525), à Brousse; il est dédié au sultan Solaïman, fils de Sultan Salim; l'autorité de Mohyi ad-Din ibn al-ʿArabi s'y trouve invoquée.

Neskhi turc, du XVIIᵉ siècle. 98 feuillets. 20 sur 11 centimètres. Reliure turque recouverte de soie.

SUPPLÉMENT TURC 1317.

تاریخ طبری. Chronique de Mohammad ibn Djarir al-Tabari, traduite en turc sur la version persane; exemplaire comprenant les trois premiers volumes de la traduction, traitant des événements qui se sont produits dans le monde, depuis son origine jusqu'aux commencements de l'Islamisme.

Neskhi turc, du XIXᵉ siècle. 418 feuillets. 24,5 sur 17 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1318.

Le même ouvrage; le premier volume, contenant l'histoire des Patriarches jusqu'à Moïse.

Neskhi turc, copié par un certain Mohammad ibn Khosrau, dans la seconde moitié du XVIIIᵉ siècle. 143 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure orientale en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1319.

تارخ نشانجى پاشا. Histoire générale, par Mohammad Ramazanzada Nishandji Pacha, composée vers 974 de l'hégire (1566).

Neskhi turc, copié par Ahmad ibn 'Omar, à Constantinople, en Rabi' premier 1073 de l'hégire (octobre 1662). 138 feuillets. 19 sur 11 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1320.

فصول حلّ وعقد اصول خرج ونقد. Précis historique sur les causes qui ont provoqué l'avènement et la chute des dynasties orientales, par 'Ali Moustafa ibn Ahmad († 1008 de l'hégire = 1599).

Neskhi turc, daté du mois de Djoumada second de l'année 1061 de l'hégire (mai 1651). 130 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1321.

Le même ouvrage.

Neskhi turc, copié à Baghdad, par Molla Ahmad, fils de Molla Isma'il, imam à la mosquée nouvelle de Hosaïn Pacha, en 1181 de l'hégire (1767). 84 feuillets. 22 sur 16 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1322.

جامع السير. Traité historique, par Mohammad Tahir ibn Shaïkh Nour Allah al-Nadjibi, dédié à un sultan ottoman, nommé Mohammad Khan, qui est Mohammad III (1595-1603). Ce volume, le deuxième de l'ouvrage, contient l'histoire des Abbas-

sides, avec les biographies succinctes des personnages marquants de leur époque, des Samanides, Bouwaïyyides, Ghaznavides, des khalifes du Maghrib et de l'Ifrikiya, des Ismaïliens et des Saldjoukides, des Khwarizmshahs et des Atabeks, des Mongols, Ougédeï, Kouyouk, Mangou, Houlagou, etc., jusqu'à Mousa et Shaïkh Hasan, cette dernière section étant insignifiante. Cette partie historique est suivie d'une section géographique et cosmographique, empruntée aux ouvrages sur les merveilles du monde, dans laquelle l'auteur traite des sept océans, et des légendes habituelles qui s'y rapportent, de leurs singularités et des animaux qui les peuplent, des montagnes, des fleuves, des puits; on trouve ensuite une section d'histoire naturelle, traitant des plantes, des huiles, et de leurs propriétés médicinales; de la mesure du temps, des mois des différentes ères, des saisons; des envoyés célestes; des vertus que doit réunir le bon Musulman; de l'avarice; on lit, à la fin de cette section, les conseils de Lokman à son fils; ensuite, vient l'histoire des souverains de la maison d'ʿOthman, précédée de celle des Saldjoukides du pays de Roum, avec la mention des hommes d'état et des savants qui ont vécu sous chacun des règnes de l'empire turc; cette partie historique s'étend jusqu'en 973 de l'hégire (1565-1566); elle est tirée de la recension, par Saʿd ad-Din Éfendi, khodja de Sultan Mourad, d'une liste des sultans ottomans, intitulée آل عثمان صحيفه نامه, par Nishandji Pacha.

Hadji-Khalifa (II, 512) parle d'un *Djamiʿ al-siyar*, qui fut écrit par Mohammad Tahir al-Sadiki al-Sohravardi, l'un des personnages distingués du xᵉ siècle de l'hégire; cet ouvrage, divisé en une préface, six livres et une conclusion, qui fut composé pour un gouverneur de Baghdad, est vraisemblablement celui dont une partie se trouve conservée dans le présent volume.

Neskhi turc, daté de Shaʿban 1081 de l'hégire (décembre 1670). 359 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1323-1324.

نخبة التوارخ والاخبار. Traité d'histoire générale du monde musulman, de la naissance de Mahomet à l'année 1028 de l'hégire (1619), contenant une partie spécialement consacrée aux annales de l'empire ottoman, par Mohammad ibn Mohammad al-Adirnawi.

Cet exemplaire est divisé en deux volumes.

Neskhi copié en 1044 de l'hégire (1634), par 'Abd al-Rahman ibn Hasan. 250 et 329 feuillets. 22 sur 14 centimètres. Reliure en maroquin rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1325.

روضة الابرار. Histoire de l'empire ottoman, par 'Abd al-'Aziz ibn Hosam ad-Din, surnommé Kara Tchélébizada.

Cette chronique a été dédiée, en 1058 de l'hégire (1648), au sultan Ibrahim.

Neskhi turc, du XVIIIe siècle. 359 feuillets. 25 sur 13,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1326.

Chronique de l'empire ottoman pendant les années 1041-1065 de l'hégire (1631-1654), qui, d'après la souscription, est l'œuvre de Almanarzada Ahmad Éfendi.

Neskhi turc, du XVIIe siècle. 414 feuillets. 30 sur 19 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1327.

Continuation, par Yousouf Nabi († 1124 de l'hégire = 1712), de la vie de Mahomet, par Waïsi.

Neskhi turc, du XIXe siècle. 251 feuillets. 24 sur 15,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1328.

Recueil de documents en turc, comprenant: le récit de l'attaque d'Alger par les Espagnols, en l'année 1189 de l'hégire (1775): des vers de Ilahi, relatifs à cette expédition; la liste des régiments espagnols avec leurs effectifs, et celle des vaisseaux du roi d'Espagne, avec le nombre de leurs canons; des vers, traitant de ce même sujet; un opuscule, sans titre, ni nom d'auteur, comprenant l'énoncé de quatorze règles de conduite pour les rois; un autre traité analogue, contenant d'autres préceptes à l'usage des rois.

Neskhi turc, du commencement du XIXe siècle. 67 feuillets. 28,5 sur 20 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1329.

Précis de la vie de Bonaparte, en turc.

Neskhi turc, du milieu du XIXe siècle. 19 feuillets. 23,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1330.

اخلاق علائى. Traité d'éthique, par Molla ʿAli ibn Amr Allah Kinalizada, dit Ibn al-Hanaï († 979 de l'hégire = 1571); cet ouvrage fut composé en 972 de l'hégire (=1564), d'après l'*Akhlak-i Nasiri* et l'*Akhlak al-mohsinin;* il est dédié au sultan Solaïman († 974 de l'hégire = 1566).

Manuscrit de luxe, décoré d'un frontispice en or et en couleurs, et d'encadrements, qui est vraisemblablement l'exemplaire original.

Neskhi turc, daté du mois de Safar 973 de l'hégire (septembre 1565). 308 feuillets. 25 sur 14,5 centimètres. Reliure en cuir rouge estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1331.

انيس العارفين. Traduction en turc, par le molla Pir Mohammad ibn Pir Ahmad ibn Khalil, surnommé ʿAzmi († 990 de l'hégire = 1582), du traité d'éthique, écrit en persan, par Hosaïn ibn ʿAli al-Waʿïz al-Kashifi, sous le titre de *Akhlak al-mohsinin;* le *Anis al-ʿarifin* est dédié à Mohammad Pacha.

Cet exemplaire est très correct; il a été très vraisemblablement copié sur l'original.

Neskhi turc, copié en Radjab 1000 de l'hégire (avril 1592), par Mohammad ibn Hidayat Allah al-Kashani. 246 feuillets. 22 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1332.

كتاب ملهمل (*sic*). Traité d'astrologie et de prédiction de l'avenir, d'après les phénomènes célestes, en turc, traduit, ou adapté, du persan, par Khadja Ibn ʿAdil, suivi de prières; à la fin du volume, se trouvent des tableaux de concordance des calendriers arabe et chrétien pour les années 1231-1289 de l'hégire (1816-1872), et 1796-1885. ملهمل est la corruption de ملهمه, lui-même altéré de ملحمة, qui est le titre d'un ouvrage de pronostics, rédigés en vers turcs, par un certain Salah ad-Din, d'après un original persan.

Neskhi turc, du XIXe siècle. 109 feuillets. 20 sur 19 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1333.

Recueil de traités en turc, comprenant : un opuscule sur l'astrologie, en turc, traitant principalement des prédictions et

des élections, sans titre, composé en l'année 1233 de l'hégire (1817-1818), sous le règne du sultan Mahmoud Khan II, fils du sultan ʿAbd al-Hamid Khan, fils du sultan Ahmad, par Mohammad Rakim, chef des astrologues; des tables astronomiques, en turc, sans titre, rédigées d'après les ouvrages de Lalande, et calculées pour la longitude de Paris, contenant des tables du soleil, de la lune, d'Uranus (Herschell), etc.

Neskhi du commencement du XIXe siècle. 83 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1334.

Traité de prédictions, de divination et de géomancie, incomplet du commencement et de la fin.

Neskhi turc, du XVIIIe siècle. 52 feuillets. 30 sur 20 centimètres. Reliure en toile.

SUPPLÉMENT TURC 1335.

Prédictions astrologiques et prévisions astronomiques pour l'année 1222 de l'hégire (1807-1808).

Neskhi turc, daté de 1807. 16 feuillets. 20 sur 12,5 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1336.

Traité sur l'interprétation des songes, attribué au prophète Daniel; une table des matières est préfixée au texte de cette élucubration, dans laquelle le nom de Dieu est écrit تنكرى, suivant la graphie du turk oriental, et contrairement à l'habitude constante de l'osmanli; cet ouvrage a été composé en l'année 1111 de l'hégire (1699-1700).

Neskhi turc, daté de Moharram 1219 (1804). 51 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1337.

Traité sur l'interprétation des songes, par Mohammad ibn Ahmad ibn Mohammad, surnommé al-Shauk Ilahrasouli (?) الشوّق الهرسولی, divisé en une préface, contenant 3 discours, et 32 sections.

Neskhi turc, de la première moitié du XIXe siècle. 141 feuillets. 22,5 sur 14,5 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément turc 1338.

Traité sur l'interprétation des songes, sans titre, ni nom d'auteur, en turc d'Asie, divisé en deux sections, qui comprennent respectivement 7 et 58 chapitres, consacrés chacun à l'un des objets qui apparaissent dans les rêves, et d'après lesquels on devine l'avenir; une table des matières se trouve en tête du manuscrit, et renvoie à sa pagination orientale.

Neskhi copié en 1833. 85 feuillets. 22 sur 18 centimètres. Demi-reliure.

Supplément turc 1339.

Traduction en turc d'un عجایب المخلوقات وغرایب الموجودات, écrit en langue persane, qui a été exécutée sous le règne du sultan Mohammad II; cet ouvrage est une recension du traité des merveilles de Kazwini.

Neskhi turc, du XVIIIe siècle. 266 feuillets. 30,5 sur 20,5 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge estampé.

Supplément turc 1340.

Recueil de traités de médecine, comprenant : le منتخب شفا, divisé en trois sections, qui, d'après un titre ajouté après coup,

est la traduction d'un ouvrage d'Avicenne; un opuscule, composé en 790 de l'hégire (1388), par Ishak ibn Mourad, comprenant deux parties, dont la première forme un dictionnaire des simples, la seconde, un précis de diagnostic et de thérapeutique; ce manuscrit est incomplet de la fin.

Neskhi turc, du XVIIIe siècle. 152 feuillets. 22 sur 16 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1341.

Traité de médecine et de pharmacie, en turc, par Abou Bakr Nousrat Éfendi. Une table des matières, renvoyant à la pagination orientale du manuscrit, se trouve en tête du volume.

Neskhi turc, daté de 1225 de l'hégire (1810). 99 feuillets. 21,5 sur 13,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1342.

Petit opuscule sur les propriétés du bézoard, sans nom d'auteur.

Neskhi turc, de la première moitié du XIXe siècle. 10 feuillets. 15 sur 10 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1343.

مرقات اللغة. Dictionnaire arabe-turc, contenant 14,000 mots tirés du *Sihah*, et 16,000 mots extraits du *Kamous*, par 'Omar ibn Hamza.

Ce manuscrit est autographe; il a été acheté en 1817, par Barbié du Bocage, qui le donna à Caussin de Perceval.

Neskhi turc, de la fin du XVIe siècle, copié par 'Omar ibn Hamza. 220 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1344.

تحفهٔ شاهدى. Vocabulaire persan-turc, par Ibrahim Shahidi.

Neskhi turc, copié en 1201 de l'hégire (1786), par al-Sayyid Ibrahim, élève de 'Abd Allah al-Mounif al-Karahisari. 23 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1345.

لغت آبوشقه. L'*Aboushka*, dictionnaire de la langue turke orientale, expliqué en turc osmanli, par Pir Tchélébi Nakkash.

Cet exemplaire a appartenu aux princes de Crimée, Bakht Guiraï Khan, fils de Krim Guiraï Khan, fils de Dewlet Guiraï Khan, Sahib Guiraï Khan, arrière-petit-fils de Dewlet Guiraï (1216 de l'hégire = 1801).

Neskhi copié en Zilhidjdja 955 de l'hégire (janvier 1549), par Moustafa ibn Yousouf al-Adirnawi, disciple d'al-Azniki. 215 feuillets. 20 sur 12 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1346.

لغت اختری. Dictionnaire arabe, expliqué en turc osmanli, par Moustafa ibn Shams ad-Din al-Karahisari, surnommé Akhtari.

Neskhi turc, copié en Safar 1076 de l'hégire (août 1665), par Moustafa ibn Tcharkhtchi. 186 feuillets. 28,5 sur 19 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1347.

Le صحاح العجم, manuel de la langue persane, expliqué en turc osmanli, par Niʿmat Allah ibn Ahmad ibn Moubarak al-Roumi.

Neskhi turc, du XVIIIe siècle. 198 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir rouge.

Supplément turc 1348.

شذور الذهبية فى اللغة التركية. Grammaire de la langue turque, exposée en arabe, par Ibn Mohammad Salih.

Neskhi du xviiie siècle. 48 feuillets. 20 sur 14,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1349.

Le même ouvrage, précédé de l'explication très détaillée de la sourate *al-moulk*, dans laquelle se trouvent cités les principaux commentaires classiques du Koran; le titre y est écrit شذور الزهبية.

Ce mauvais manuscrit a été «pris au Palais du Bey Achmet à l'assaut de Constantine le 13 octobre 1837», par un officier, nommé César Marulaz, qui a écrit sur un des feuillets de garde : «Donné par Cesar Marülaz, capitaine de cavallerie, à son cousin, Mr Piegnot, docteur en lettres, inspecteur de l'académie royale de Dijon.»

Neskhi turc, daté de 1234 de l'hégire (1818). 116 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure turque en cuir.

Supplément turc 1350.

جواهر الكلمات. Vocabulaire arabe-turc, en vers, par Shamsi.

Neskhi turc, du xviiie siècle. 20 feuillets. 18,3 sur 12,2 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1351.

Vocabulaire arabe-persan-turc osmanli, en vers, composé par Shaïkh Ahmad, en 1135 de l'hégire (1722-1723); l'au-

teur était originaire d'Antioche, et il compila ce traité à Constantinople; à son époque, il ne manquait pas d'ouvrages analogues écrits en vers, mais aucun d'eux ne comprenait les trois langues; il cite le *Tohfa-i Shahidi*, persan-turc, le *Soubha*, le *Tohfa-i Fadaï*, d'Ibn Malik, arabe-turc, et il fait dans sa préface l'éloge du grand vizir.

Ce manuscrit a appartenu à Libri, qui le donna à Desgranges.

Neskhi turc, daté de Shawwal 1173 de l'hégire (mai 1760). 39 feuillets. 21 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1352.

بهجة اللغات. Dictionnaire contenant tous les équivalents arabes et persans des mots turcs, par Mohammad As'ad, dédié au sultan Mahmoud Ier, fils du sultan Moustafa II, fils du sultan Mohammad IV (1730-1754); l'auteur cite parmi ses sources, le *Sihah*, le *Kamous*, le *Misbah* de l'imam Kortobi, le *Misbah* de Mounir-i Kayyoumi, le *Lisan al-'Arab*, le *Tahzib al-asma*, le *Sami fil-asami*, la *Mokaddamat al-adab*, etc.

Manuscrit de luxe.

Neskhi turc, à encadrements en or, daté de 1164 de l'hégire (1750-1751). 266 feuillets. 22 sur 15 centimètres. Reliure en basane pleine.

Supplément turc 1353.

Recueil de deux traités: le منتخب اللغات, dictionnaire arabe-persan-turk oriental, composé par Mohammad Riza, en [1]213 de l'hégire (1798-1799); cet ouvrage insignifiant, dans lequel sont cités deux des diwans d''Ali Shir et le *Madjma' al-Fours* de Kasim ibn Hadji Mohammad al-Kashani, est divisé en deux chapitres et une conclusion; dans le premier chapitre, on trouve l'explication en turk oriental des mots arabes; le second for-

mait un vocabulaire persan, auquel était ajoutée l'explication des mots turks difficiles: la conclusion contenait l'explication de poésies. Le présent manuscrit ne contient que la préface et le premier chapitre du *Mountakhab al-loghat*, dont la copie est suivie du كتاب اللباب, recueil de traditions de Mahomet, par Mohammad, (fils de) Mahmoud; cet opuscule, dont le titre n'est pas indiqué dans la présente copie, est divisé en quarante chapitres, qui contiennent chacun dix traditions. Un autre exemplaire de ce recueil de traditions, avec une introduction différente, se trouve dans le Supplément persan, sous le n° 1952.

Nestalik boukhare, copié par 'Abd al-Wahhab ibn Foulani al-Boukhari, en 1265 de l'hégire (1849). 148 feuillets. 20 sur 12 centimètres. Reliure boukhare.

Supplément turc 1354.

Vocabulaire turc osmanli, persan et arabe, intitulé تحفة الهادية (*sic*); ce vocabulaire est accompagné d'une traduction française partielle; il n'est pas rangé suivant l'ordre alphabétique, mais seulement par ordre de matières.

Neskhi turc, du XVIII° siècle. 27 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1355.

Dictionnaire français-turc; le turc est accompagné de sa transcription; de nombreuses additions de mots turcs transcrits en caractères latins ont été faites au texte primitif de ce dictionnaire, qui a appartenu à Pétis de la Croix.

Diwani turc, de la fin du XVII° siècle. 390 feuillets. 29 sur 19,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1356.

Dictionnaire arabe expliqué interlinéairement en langue turque; ce manuscrit est incomplet d'un feuillet au commencement.

Neskhi turc, du XVIII[e] siècle. 251 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1357.

Dictionnaire turc-français; le turc est écrit sur trois colonnes, et la traduction française en regard, jusqu'au *zâ* seulement.

Ce dictionnaire a été écrit à Constantinople en 1679; il a appartenu à Pétis de la Croix et à Hochereau de Gassonville.

Neskhi turc, du XVII[e] siècle. 235 feuillets. 29 sur 20 centimètres. Reliure turque à recouvrement.

SUPPLÉMENT TURC 1358.

Recueil des lettres écrites par Nabi Éfendi, éditées après sa mort (1124 de l'hégire = 1712), par Habashizada, d'après le désir qu'avait exprimé le silahdar ʿAli Pacha Damad.

Manuscrit de luxe.

Neskhi turc, daté de 1132 de l'hégire (1719-1720). 174 feuillets. 20,5 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1359.

Recueil de formules de lettres officielles en turc.

Neskhi et nestalik turcs, du XVIII[e] siècle. 112 feuillets. 21,5 sur 14,5 centimètres. Reliure turque en cuir souple.

Supplément turc 1360.

Traité sur la correspondance, en turc, contenant, entre autres pièces, des formules pour commencer les lettres, le commencement de lettres du Grand Seigneur au roi de France, à un pacha, des lettres de Kamal Éfendi, ʿAzmizada Éfendi; le bulletin de la conquête de Baghdad; la lettre de Sultan Solaïman à Shah Tahmasp, de Sultan Salim au même, la réponse du roi de Perse; des formules pour écrire selon le style aux gouverneurs de la Mecque et de Médine, du Guilan, de Bassora, au roi du Goudjarate, au souverain de Tunis, aux beys du Shirvan, et d'autres formules analogues du guide-âne administratif. A la suite de ce traité, se trouvent, une pièce de vers, sans titre ni nom d'auteur, qui traite, sous une forme très abrégée, de l'histoire des souverains de la dynastie osmanlie, et qui a été composée en 1060 de l'hégire (1650), puis une poésie de ʿAzmi Éfendi.

Neskhi turc, du XVIII[e] siècle. 46 feuillets. 30,5 sur 12,5 centimètres. Reliure turque en cuir estampé et doré.

Supplément turc 1361.

Recueil persan et turc comprenant, entre autres pièces: un *Insha*, dans lequel figurent des copies de bouyourouldous, des épîtres en vers et en prose, échangées entre Ghazi Guiraï Khan et Saʿd ad-Din Éfendi; réponse de Nabi Beg à une missive de Nabi Éfendi; deux opuscules en persan, sur les savants qui vécurent sous les règnes du sultan Mohammad Khodabanda (= Oltchaïtou Khorbanda, frère de Ghazan), et de Sultan Hosaïn Baïkara; une page sur les savants contemporains de Shah Shodjaʿ; le commencement d'un traité, anonyme et sans titre, contenant, ré-

parties en sept chapitres, des traditions, avec une interprétation en langue turque, et des récits de traditionnistes; l'explication en turc d'un opuscule de Mohammad Ghazali, intitulé جنّة الاسما, sur Allah et ses attributs; une note en turc sur les dynasties persanes; la préface du *Djihan-nouma* de Hadji-Khalifa; celle du لوامع النور فى ظلمة اطلس مينور, du même; le commencement de la رسالهٔ نوربخش, par Molla Djami; la liste des hommes célèbres qui ont vécu à l'époque d'Houlagou; un traité sur les sectes musulmanes et sur les pratiques religieuses, par Mohammad Akkermani; un poème, en turc, intitulé انيس الظرفا, sans nom d'auteur, écrit en ١١٧٤ de l'hégire, dans lequel un certain Darvish Zaki décrit au sultan Salim I[er] l'état de la nation tatare, Tatars du Kouban, de la Bessarabie بوجاق, Noghaïs, Abazes, Tcherkesses, etc.; ce poème est suivi de très nombreux vers, la plupart en turc, sans importance.

Neskhi, nestalik, rikaa, du commencement du XII[e] siècle. 175 feuillets. 20 sur 15 centimètres. Reliure turque en peau souple.

SUPPLÉMENT TURC 1362.

تذكرة الشعرا. Histoire des poètes de l'empire ottoman, par Hasan Tchélébi ibn ʿAli ibn Amr Allah al-Homaïdi, surnommé Kinalizada.

Cet exemplaire est incomplet de quelques pages du commencement et de la fin.

Neskhi turc, de la fin du XVII[e] siècle. 461 feuillets. 19,5 sur 12 centimètres. Reliure turque en cuir rouge estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1363.

جاماسب نامه. Histoire légendaire, en vers turcs, de Djamasp, fils du prophète Daniel, par Mousa ʿAbdi, traduite du

persan; cette sorte d'épopée est dédiée au sultan Mourad II (1421-1451).

Neskhi turc, copié en Zilhidjdja 1007 de l'hégire (juillet 1599), par al-Hadji Hosaïn ibn Témour. 183 feuillets. 18,5 sur 19 centimètres. Reliure turque en cuir estampé.

Supplément turc 1364.

Recueil des œuvres poétiques de 'Abd al-Ahad Éfendi al-Nouri al-Siwasi, autrement nommé Moustafa Nouri, comprenant un poème mystique, sans titre, dans la préface duquel se trouvent cités la date de l'année 886 de l'hégire (1481) et le nom du sultan Bayazid Khan; Nouri y fait l'éloge de l'auteur du *Masnawi*, sous ses noms de Djalal ad-Din Roumi et de Shams-i Tabrizi, titre qu'il prend dans son *Diwan*, de Sultan Walad, fils de Djalal ad-Din Roumi, du célèbre soufi Sadr ad-Din Kounawi, de Hadji Bektash; on y lit une histoire empruntée à la *Kimia-i sa'adat* de Ghazali; ce poème est suivi de *kasidas* et de pièces détachées, qui, sous le titre général de الهيات, traitent d'Ésotérisme, de la description d'Allah, de l'amour divin, de l'existence transcendantale, des stades et des extases; on y a inséré des *ghazals* de Shaïkhi Éfendi, qui forment des *mousaddas* et des *takhmis* de poésies de Nouri.

Neskhi turc, du XVIe siècle. 98 feuillets. 20 sur 14 centimètres. Reliure en maroquin rouge.

Supplément turc 1365.

يوسف وزليخا. Histoire en vers masnawis, en turk oriental, des amours de Yousouf et de Zoulaïkha, par un auteur qui ne se nomme pas, et qui dédia ce poème au sultan du Khorasan, Aboul-Ghazi Sultan Hosaïn.

Nestalik copié en 971 de l'hégire (1563). 43 feuillets. 20,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir noir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1366.

حيرة الابرار. Le premier masnawi de la *Khamsa* de Mir ʿAli Shir Nawaï, en turk oriental.

Cet exemplaire est incomplet du commencement; il ne porte ni titre ni nom d'auteur, et les titres des chapitres manquent.

Nestalik turc, du XVIIIe siècle. 63 feuillets. 16 sur 11 centimètres. Brochure.

SUPPLÉMENT TURC 1367.

خزاين المعانى (fol. 49 v°). Traité d'*adabs* en turk oriental, par Mir ʿAli Shir Nawaï; l'auteur y parle à plusieurs reprises de ses quatre diwans; il est visible qu'il écrivit cet ouvrage dans sa vieillesse; le *Khazaïn al-maʿani* est suivi de poésies d'ʿAli Shir.

Nestalik turc, du commencement du XVIIIe siècle. 126 feuillets. 21 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1368.

يوسف وزليخا. Histoire des amours de Yousouf et de Zoulaïkha, traduction en vers turcs, par Hamd Allah, surnommé Hamdi († 909 de l'hégire = 1503), du poème écrit sous le même titre, par Nour ad-Din ʿAbd al-Rahman al-Djami.

Nestalik turc, du XVIIe siècle. 213 feuillets. 17 sur 10,5 centimètres. Reliure turque en maroquin estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1369.

Diwan de Gharibi († 954 de l'hégire = 1547).

Neskhi turc, daté de l'année 1249 de l'hégire (1833). 72 feuillets. 21,5 sur 15 centimètres. Reliure orientale en cuir.

Supplément turc 1370.

Le Diwan de Mohammad ibn Solaïmân Fouzouli Baghdadi (✝ 971 de l'hégire = 1563-1564).

Le recueil des poésies de Fouzouli est suivi d'une lettre qu'il écrivit au Nishandji Pacha, et d'un poème en masnawis, qu'il composa sous le titre de كتاب بنك و باده, dont le sujet est une controverse entre le vin et le narcotique nommé *bang*.

Nestalik turc, daté du 30 Zilhidjdja (10)82 de l'hégire (28 avril 1672), copié à Baghdad, par Kotb ad-Din al-Kirmani. 152 feuillets. 21,5 sur 14 centimètres. Demi-reliure.

Supplément turc 1371.

ليلى ومجنون. Histoire en vers des amours de Laïla et de Madjnoun, par Fouzouli Baghdadi.

Nestalik turc, daté de Djoumada premier 986 de l'hégire (juillet 1578). 110 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1372.

وامق وعذرا. Traduction en vers turcs, par le Kaziasker Kadiri Tchélébi, du roman de *Wamik ou ʿOzra,* écrit en vers persans par ʿOnsori, dédiée au sultan Solaïman, fils de Sultan Salim.

Neskhi turc, du xvie siècle. 133 feuillets. 19,5 sur 10,5 centimètres. Reliure turque en cuir souple.

Supplément turc 1373.

شاه وكدا. Histoire mystique, en vers masnawis turcs, sur le mètre du *Haft païkar* de Nizami, du roi et du mendiant, par Yahya Beg (✝ 983 = 1575-1576).

Ce manuscrit est contemporain de l'auteur, et son texte est très correct; il contient des parties qui ne se trouvent pas dans l'édition.

Nestalik turc, daté de 969 de l'hégire (1561-1562). 82 feuillets. 16,5 sur 10 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1374.

Le même ouvrage.

Ce manuscrit est incomplet de la fin.

Nestalik turc, de la fin du xviiie siècle. 68 feuillets. 17 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1375.

Diwan de Baki.

Nestalik turc, de la fin du xvii[e] siècle. 83 feuillets. 17 sur 10,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1376.

حلية شريف. Paraphrase en vers masnawis, par Iyas Pacha-zada Khaghani († 1015 de l'hégire = 1606), de la الحلية النبوية, description de la personne du Prophète.

Nestalik turc, copié par Kiz Moustafa Éfendizada Mohammad Thahir, wali du khalifa à Gulmiria, qui dépend de Salonique, en Zilhidjdja 1187 de l'hégire (février 1774). 19 feuillets. 23,5 sur 13 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

Supplément turc 1377.

Recueil de poésies, avec l'indication des airs sur lesquels elles doivent être chantées, du temps des sultans Mourad III, Mohammad III et Ahmad I[er].

Neskhi turc du xvii[e] siècle. 46 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1378.

Recueil des œuvres poétiques de ʿAtaï Éfendi : le نفحة الازهار, le صحبة الابكار, le هفت خوان, et le عالمنما. Les *Nafhat al-azhar, Sohbat al-abkar, Haft khan*, sont des poèmes mystiques, écrits à l'imitation des masnawis de Nizami. Les deux premiers sont divisés en sections, dont la seconde partie contient une histoire sur un personnage célèbre; le *ʿAlamnouma* est un poème bachique. ʿAtaï Éfendi vécut sous le règne de Sultan Mourad IV, fils de Sultan Ahmad (1623-1640).

Nestalik turc, daté de Rabiʿ second 1200 de l'hégire (février 1786). 271 feuillets. 24 sur 15 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1379.

La خيريّة, نصيحت نامه, ou خيرى, poème en masnawis sur l'éthique et les diverses occupations des hommes, par Yousouf Éfendi, dit Nabi († 1124 de l'hégire = 1712).

D'après une note écrite sur l'un des feuillets de garde, ce manuscrit a été copié par Cardonne, premier drogman du consulat de France au Caire, en 1166 de l'hégire = 1754.

Neskhi daté de 1754. 50 feuillets. 20 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1380.

تحفة الحرمين. Récit, par Yousouf Nabi, de son voyage aux villes saintes, en prose et en vers.

Neskhi du xixᵉ siècle. 65 feuillets. 20 sur 13,5 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1381.

Diwan de ʿAla ad-Din Thabit Éfendi.

Neskhi turc, copié en Djoumada premier 1208 de l'hégire (décembre 1793), par Khalil ibn Molla Salih al-Arbili (ou al-Ardabili), dans le collège d'Ahmad Éfendi. 201 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Reliure turque en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1382.

ديوان فطنت. Diwan de Fitnat; la plupart des pièces de poésie qui figurent dans ce diwan ont été composées aux environs de 1190 de l'hégire (1776).

Nestalik turc, de la fin du XVIIIe siècle, ou du commencement du XIXe. 40 feuillets. 22 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1383.

Diwan de Mohammad Asʿad, surnommé Ghalib Dédé, supérieur du couvent des derviches maulawis, à Galata († 1213 de l'hégire = 1798); ce diwan a été terminé en 1197 de l'hégire (1783).

Nestalik turc, copié par le derviche maulawi ʿAbd Allah, et daté du 27 Zilhidjdja 1231 (18 novembre 1816). 263 feuillets. 20,5 sur 13 centimètres. Reliure turque en maroquin rouge doré.

SUPPLÉMENT TURC 1384.

لطفيه وهبى. Poème en masnawis sur les différentes sciences et sur les divers métiers des hommes, par Mohammad Sounboulzada Wahbi Éfendi († 1224 = 1809), qui le composa à

l'imitation de la *Khaïriyya* de Nabi (voir n° 1379), et qui le dédia à son fils, Loutf Allah.

Neskhi turc, de la première moitié du xixe siècle. 39 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1385.

Poème en turk oriental sur les aventures de Hosaïn, fils d'ʿAli, et sa mort à Karbala; toutes les rubriques manquent.

Mauvais nestalik boukhare, du milieu du xixe siècle. 186 feuillets. 21 sur 13 centimètres. Reliure boukhare.

Supplément turc 1386.

شرح حكمت. Recueil de poésies mystiques, par Zohdi.

Nestalik turc, daté de l'année 1256 de l'hégire (1840). 50 feuillets. 24 sur 16 centimètres. Reliure turque recouverte d'étoffe bleue.

Supplément turc 1387.

Recueil de deux poèmes en turc : le نقش خيال, écrit sur le mètre du *Makhzan al-asrar* de Nizami, par Ibrahim ibn Ahmad Azari Tchélébi Éfendi († 994 = 1586), Roumili-kaziasker, et le شاه وكدا, poème écrit sur le mètre du *Haft païkar* de Nizami, par Yahya Beg (voir nos 1373 et 1374), ce dernier poème avec des variantes qui ne se trouvent pas dans les autres exemplaires.

La copie du *Naksh-i khayal* est datée de Djoumada second 993 de l'hégire (juin 1585); elle est par conséquent contemporaine de son auteur, qui termina ce poème en 987 (1579); elle a été exécutée par Boustan ibn ʿIsa ibn Ibrahim al-Guzelhisari, dans le collège de Sidi Mohammad Éfendi, dans la Mohammadiyya. Les deux poèmes sont incomplets.

Rikaa et nestalik de l'extrême fin du xvie siècle. 145 feuillets. 19 sur 11 centimètres. Reliure orientale en cuir souple.

Supplément turc 1388.

Recueil des poésies, diwan et pièces détachées, de Sazaï Éfendi (Hazrat Sultán Sazaï Éfendi, et Hazrat-i Sayyid Sultan Sazaï Éfendi); ces poésies traitent principalement de sujets mystiques; elles sont suivies d'une poésie en arabe, par l'imam al-Hosaïn, fils d'Ali.

Neskhi turc, du XIX[e] siècle. 107 feuillets. 20,5 sur 13,5 centimètres. Demi-reliure.

Supplément turc 1389.

Recueil d'opuscules en turc : un *Laïla ou Madjnoun*, dont le commencement manque; la copie, par un certain Mohammad Kasim Sha'ar, est datée de 1065 de l'hégire (1655); des poésies mystiques, sans titre, ni nom d'auteur; plusieurs histoires en vers; un traité en prose sur la prédiction des événements par la date à laquelle se produisent les éclipses de soleil; l'histoire, en vers, du pigeon et du faucon; l'histoire de Hatim Thaï; un commentaire en persan sur la *Fatiha*, etc.

Neskhi turc, du XVIII[e] siècle. 158 feuillets. 18,5 sur 11,5 centimètres. Reliure turque en cuir.

Supplément turc 1390.

تقرير ليلا و مجنون. Résumé en prose turque du roman des amours de Laïla et de Madjnoun, écrit en vers par Djami.

Nestalik de la fin du XVIII[e] siècle. 14 feuillets. 20,5 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1391.

الفرج بعد الشدّة. Recueil anonyme de 42 contes, en langue turque, qui n'a rien de commun avec l'ouvrage du même titre, par le kadi al-Tanoukhi.

Neskhi turc, daté de Rabi' premier 1033 de l'hégire (décembre 1623). 262 feuillets. 28,5 sur 19,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé et doré.

SUPPLÉMENT TURC 1392.

حكاية قرق وزير Histoire des quarante vizirs; rédaction dédiée au sultan Mourad II, fils de Bayazid.

Neskhi turc, copié en Moharram 1086 de l'hégire (avril 1675). 94 feuillets. 26,5 sur 16 centimètres. Reliure orientale.

SUPPLÉMENT TURC 1393.

Le même ouvrage; rédaction dédiée au sultan Mohammad II.

Neskhi turc, de la fin du XVIIIe siècle. 179 feuillets. 21,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1394.

Le même ouvrage; exemplaire défectueux; il existe une lacune au feuillet 48 v°; la suite du récit du huitième vizir manque; le récit du vingt-deuxième vizir reprend au feuillet 49.

Neskhi turc vocalisé, daté de 1009 de l'hégire (1600-1601). 107 feuillets. 19,5 sur 13 centimètres. Demi-reliure.

Supplément turc 1395.

حكايات خواجه نصر الدين. Recueil d'histoires relatives à la sottise de Nasr ad-Din Khodja.

Neskhi égyptien, copié en Djoumada second 1207 de l'hégire (janvier 1793), par Moudjallad Salih (voir n° 1396). 48 feuillets. 21 sur 16 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1396.

Le même ouvrage.

Ce manuscrit a appartenu à Charles Laidet, jeune de langues de France, à Constantinople; il fut donné, à Damas, en juillet 1816, à Desgranges, par un médecin nommé Chaboisseau, qui résidait dans cette ville.

Neskhi copié en 1207 de l'hégire (1792-1793), par Moudjallad Salih (voir n° 1395). 48 feuillets. 21,5 sur 15,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1397.

Le même ouvrage.

Neskhi turc, de la seconde moitié du XIXe siècle. 43 feuillets. 20,5 sur 14,5 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1398.

Le même ouvrage.

Cet exemplaire a été copié sur un manuscrit beaucoup plus considérable, par un orientaliste, qui s'est arrêté aux deux tiers environ de l'ouvrage.

Neskhi de la première moitié du XIXe siècle. 44 feuillets. 17,5 sur 12 centimètres. Cartonnage.

SUPPLÉMENT TURC 1399.

طوطی نامه. Recension en turc du *Touti nama* (et mieux *Doudou nama*), de Ziya ad-Din Nakhshabi (voir Supplément persan nos 1932-1935).

Cette recension abrégée est anonyme; elle a été faite pour un sultan ottoman, dont le nom n'est pas indiqué.

Neskhi turc, du XIXe siècle. 117 feuillets. 21,5 sur 16 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1400.

Contes en turk oriental, sans titre ni nom d'auteur; le manuscrit est incomplet de la fin.

Nestalik du XVIIIe siècle. 80 feuillets. 24,5 sur 16 centimètres. Demi-reliure.

SUPPLÉMENT TURC 1401.

همایون نامه. Traduction libre de la recension persane des fables de Bidpaï, intitulée *Anwar-i Sohaïli,* par Maulana ʿAli Tchélébi († 950 de l'hégire = 1543).

Neskhi turc, du XVIIe siècle. 290 feuillets. 28,5 sur 19,5 centimètres. Reliure orientale en cuir estampé.

SUPPLÉMENT TURC 1402.

Le même ouvrage.

Ce manuscrit a été acheté à Alger, par M. de Slane, en 1848.

Neskhi de la fin du XVIIe siècle. 326 feuillets. 29 sur 19 centimètres. Reliure turque en cuir.

SUPPLÉMENT TURC 1403.

Le même ouvrage.

Neskhi turc, copié par Sayyid 'Abd Allah Nakshbandi, pour Mahmoud Agha ibn Mohammad Agha Ikindji, en 1228 de l'hégire (1813). 327 feuillets. 29 sur 17 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

SUPPLÉMENT TURC 1404.

Recueil de deux traités de 'Othmanzada Taïb Éfendi : le premier est l'abrégé du *Houmayoun nama*, de 'Ali Tchélébi, dédié au sultan Ahmad III (1703-1730); une édition en a été publiée à Constantinople, sous le titre de كنجينهٔ حكمت, en 1256 (1840), ou de ثمار الاسمار; dans cette édition, l'ouvrage est daté de 1117 (1705), et le nom de son auteur est écrit راتب Ratib, au lieu de تايب; un autre abrégé du *Houmayoun nama*, par le même auteur, porte le titre de زبدة النصائح; le second des ouvrages de 'Othmanzada Taïb Éfendi qui sont contenus dans le présent manuscrit, est intitulé اخلاق احمدى; c'est la traduction, dédiée au sultan Ahmad III, du traité d'éthique que Hosaïn ibn 'Ali al-Wa'iz al-Kashifi écrivit sous le titre de *Akhlak al-mohsinin*.

Rikaa daté de Zilhidjdja 1247 et de Moharram 1248 de l'hégire (mai-juin 1832). 120 feuillets. 24 sur 16 centimètres. Cartonnage turc.

SUPPLÉMENT TURC 1405.

Recueil de traités sur les femmes et sur l'amour : خوبان نامه, traité en vers sur les mérites des femmes des diverses régions

connues des Musulmans, par Mir Fazil Éfendi, fils de Zahir 'Omar Pacha († 1225 de l'hégire = 1810); زنان نامه, autre traité en vers sur les mérites des femmes, par le même Mir Fazil Éfendi; جنكنامه, opuscule érotique en vers, par le même auteur; شوق انكيز, poème sur l'amour, par Wahbi, traitant des aventures obscènes de Zanpara et de Ghoulampara; le commencement du ادهم نامه, traité en vers sur les mérites du célèbre mystique Ibrahim-i Adham, par 'Ala ad-Din Thabit 'Ali Éfendi († 1124 de l'hégire = 1809).

Ce volume est précédé d'une table des matières.

Nestalik turc, à encadrements rouges, copié en Moharram 1240 (septembre 1824), par Mohammad Tadj ad-Din. 121 feuillets. 24 sur 15 centimètres. Reliure turque en cuir violet doré.

Supplément turc 1406.

Le زنان نامه et le خوبان نامه, par Mir Fazil Éfendi; voir le numéro précédent.

Neskhi turc, du XIXe siècle. 86 feuillets. 20 sur 15 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1407.

مكر زنان. Traité sur les ruses des femmes.

Mauvais neskhi turc, du XVIIIe siècle. 66 feuillets. 21 sur 16 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1408.

Recueil d'opuscules, en turc osmanli, comprenant : un recueil, sans titre, ni nom d'auteur, de 149 fables; trois histoires,

dont la première traite des aventures du commandant d'un poste militaire à la frontière, de sa femme Baharouya, d'un fauconnier qui, pour la perdre, imagine d'apprendre à des perroquets à l'accuser d'adultère, en langue de Balkh; les histoires sur la bêtise de Nasr ad-Din Khodja; la traduction en turc d'un certain nombre de fables de Lokman; le پند نامه de Farid ad-Din 'Attar, en persan; la relation, en turc, du voyage de Mohammad Éfendi, ambassadeur du Grand Seigneur auprès du roi de France, en l'année 1132 de l'hégire (1720), et des aventures qui lui arrivèrent.

Neskhi d'une main européenne inélégante, mais lisible, daté de 1186 de l'hégire (1772). 230 feuillets. 22 sur 15,5 centimètres. Cartonnage.

Supplément turc 1409.

Recueil de pièces, en turc et en arabe, contenant : un recueil de 22 pièces de vers قطعة, rangées d'après leurs mètres, et daté de Shawwal 1126 (octobre 1714); le texte de la عقيدة de 'Abou Abd Allah Mohammad ibn Yousouf al-Sanoussi al-Hasani; العقيدة الامالية, traité en vers sur les dogmes musulmans, en arabe; la عقيدة المقاصد, traité en vers arabes sur le même sujet; la القصيدة الزبورية, prière en vers arabes, précédée d'une introduction, dans laquelle il est parlé de sa puissance; la prière en vers arabes, dite «prière sur le Prophète» الصلاة على الرسول; une liste discriminative des sectes musulmanes; un *takhmis* de la *Borda* du shaïkh Bousiri, dont la copie est datée de Shawwal 1126 (octobre 1714); la traduction en vers turcs du پند نامه, de Farid ad-Din 'Attar, dont la copie est datée de 1125 de l'hégire (1713); un recueil de poésies en turc, contenant un *tasdis* de Tighi, le پند نامه de Naw'i, le پند نامه de 'Abdi Tchélébi, le نصيحت نامه de Houshang, le سليمان نامه, un *ghazal* de Sultan Mourad, un

*mousabbi*ʿ de ʿAli, un extrait considérable des œuvres poétiques de Nasimi, des vers de Nadjati, Yahya, Fouzouli, Makali Tchélébi, Khayali, Kabouli Éfendi, Azari, etc.

Neskhi du commencement du XVIIIe siècle. 174 feuillets. 21,5 sur 16 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge.

Supplément turc 1410.

زبدهٔ فضلای روم مولانا ویسی افندینک حضرت ذو القرنین عالم رویاسنده مرحوم و مغفور سلطان احمدیله مکالمه ایدرکن کوردوکی واقعهسیدر که تحریر اولنور. Histoire abrégée des révolutions qui se sont produites dans le monde, d'après les théories des Musulmans, sous la forme d'un entretien que le sultan Ahmad Ier eut avec Alexandre, au cours d'un rêve, par Owaïs ibn Mohammad, kadi d'Uskub, surnommé Waïsi Éfendi († 1037 de l'hégire = 1627-1628), suivi de la traduction fortement abrégée, en vers turcs, par ʿAbd al-ʿAziz Éfendi Morawi, du *Laïla ou Madjnoun* de Nizami.

Neskhi turc, daté pour le premier ouvrage du 25 Shawwal 1153 de l'hégire (13 janvier 1741). 52 feuillets. 21 sur 14 centimètres. Cartonnage turc.

Supplément turc 1411.

Recueil de notes et d'extraits de tout genre, sans aucune importance; des vers des diwans de Fouzouli, Khayali, Souhaïli Tchélébi, ʿAlawi, Fighani, Azari, Zati, Zahabi; traditions, et extraits de traités de théologie.

Neskhi et nestalik turcs, du XVIIIe siècle, écrits en travers des pages. 192 feuillets. 21,5 sur 12 centimètres. Reliure orientale en cuir rouge estampé.

LISTE DES TITRES.

جاسب نامه T 1363.
كتاب جامع الحكايات P 1941.
جامع السير T 1322.
جمل تحاويل سنين المواليد A 6686.
جنّة الاسما T 1361.
جنكنامه لمير فاضل افندى T 1405.
جنكنامهٔ حمزه بن عبد المطّلب P 1929.
جوامع الكتاب تحويل السنين المواليد A 6686.
جواهر الكلمات T 1350.
جواهر مقصود P 1849.
جواهر نامه P 1875.
(ديباجهٔ) جهان نما T 1361.

حكايات خواجه نصر الدين T 1395-1398, 1408.
كتاب حكايات غريبة A 6712.
حكايه قرق وزير T 1392-1394.
حكاية الملك بزاربخت وعشرة وزراء A 6713.
كتاب حلول الكواكب فى البروج اثنى عشر A 6686.
حليهٔ شريف T 1376.
حمزه نامه P 1929.
حيرة الابرار T 1366.
حيوة الحيوان الكبرى A 6689.

خارستان P 1942.
خرد نامهٔ اسكندر P 1918.
خزاين المعانى T 1367.
خسرو وشيرين خسرو دهلوى P 1911.
خلاصة الخمسة لنظامى P 1926.
خمسهٔ امير خسرو دهلوى P 1910.
خمسهٔ نظامى P 1896.
(ديباجهٔ) خوان خليل P 1944.
خوبان نامه T 1405-1406.
خيرى T 1379.
خيرية T 1379.

درة الغوّاص وكنز الاختصاص فى معرفة علم الخواص A 6683.
الدرّة الفاخرة على رمز الشيخ A 6682.
دلائل الخيرات وشوارق الانوار فى ذكر الصلوة على النبى المختار A 6675.
ديوان انورى P 1895.
(خطبهٔ شرح) ديوان انورى P 1944.
(ديباجهٔ شرح) ديوان انورى P 1944.
ديوان باقى T 1375.
ديوان بيدل P 1943.
ديوان ثابت T 1381.
ديوان حافظ شيرازى P 1911-1914.
ديوان سزلّى افندى T 1388.
ديوان عبد الاحد افندى T 1364.
ديوان علا الدين ثابت افندى T 1381.
ديوان غالب دده T 1383.
ديوان غريبى T 1369.
ديوان فضولى T 1370.
ديوان فطنت T 1382.
ديوان المتنبى A 6700.
ديوان مصطفى نورى T 1364.
(خاتمهٔ) ديوان نصيرا P 1944.
(ديباجهٔ) ديوان نصيرا P 1944.
ديوان نورى T 1364.

ذخيرۀ كامله P 1866.
ذيل درّة التاج فى سيرة صاحب المعراج T 1327.
ذيل سير النبى لنابى افندى T 1327.

راغبانى P 1876.
رجوع الشيخ الى صباه والاعانة على قوّة الباه A 6694.
رسالۀ اسطرلاب عاملى P 1883.
الرسالة الشريفة الشريفيّة P 1851.
الرسالة العشقيّة P 1851.
رسالۀ معرفت اسطرلاب P 1883.
رساله نوربخش T 1361.
رسائل يوسف نابى T 1358.
الروض العاطر فى نزهة الخاطر A 6693.
روضة الابرار T 1325.
روضة الاحباب فى سير النبى والال والاصحاب P 1853.
روضة الخلد P 1942.
روضة الصفا فى سيرة الانبيا والملوك والخلفا P 1860-1863.
كتاب رونق القلوب وايصال المحب الى المحبوب A 6674.

زبدة الرمل P 1888.
زبدة النصايح T 1404.
كتاب زرادشت فى صور درجات الفلك A 6686.

ساعت نامه T 1312.
سبحة الابرار P 1915-1916.
سفر نامۀ محمد افندى T 1408.
سلسلة الذهب P 1917.
سراج المنير P 1945.

شاه نامه P 1894.
شاه وكدا T 1373-1374, 1385.
(ديباجۀ رسالۀ) نجوم مباركه P 1944.
شذور الذهبية فى اللغة التركيّة T 1348-1349.
شرح تشريح الافلاك A 6679.
شرح ديوان انورى P 1944.
شرح ديوان على بن ابى طالب P 1925.
شرح رساله فى الهيئة P 1879.
شرف حكمت T 1386.
شفا المرض P 1871.
شمس المعارف ولطايف العوارف A 6681.
شوق انكيز T 1405.

صحاح العجم T 1347.
الصحاح فى اللغة A 6695-6696.
صحبة الابكار T 1378.
الصلاة على الرسول T 1409.

طالع نامۀ زنان P 1889.
طبّ الرحمة P 1872.
طوالع الانوار من مطالع الانظار A 6672.
طوطى نامه تركى T 1399.
طوطى نامه فارسى P 1932-1935.

ظفر نامه P 1855-1856.

عالم آرای عبّاسی P 1859.
عالم نما T 1378.
عبرت نامه T 1316.
عجايب المخلوقات وغرايب الموجودات T 1339.
العقيدة الامالية T 1409.
العقيدة للسنوسی T 1409.
عقيدة المقاصد T 1409.
عيار دانش P 1938.
عيون اخبار الاعيان ممن مضى فی سالف العصور والازمان A 6677.

(رسالة فی معرفة) الغالب والمغلوب A 6688.
كتاب غوانی الاشواق فی معانی العشاق A 6701.

الفرج بعد الشدّة تركی T 1391.
الفرج بعد الشدّة فارسی P 1930.
فرهنك رشيدی P 1891.
فصول حلّ وعقد اصول خرج ونقد T 1320-1321.
كتاب الفقه الاكبر P 1850.
كتاب فی صور درجات الفلك A 6686.

كتاب القاموس المحيط A 6697.
كتاب القانون فی الطبّ A 6690.
قانون نامهٔ جديد T 1311.
قانونچه P 1874.
القرابادين القلانسی A 6691.

القرآن A 6667-6669.
قصّهٔ چهار درويش P 1931.
قصّة العشر وزرا وما جرا لهم A 6711.
قصص الانبيا P 1852.
القصيدة الربوبية T 1409.

كشف الاسرار P 1876.
كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار A 6687.
كتاب كل وهرمز P 1931.
(ديباجهٔ) كلزار ابراهيم P 1944-1945.
كلشن راز P 1909.
كليّات شيخ سعدی بخلاف كلستان وبستان P 1908.
كنجينهٔ حكمت T 1404.
كيمياء سعادت P 1846.

كتاب اللباب P 1942. — T 1353.
لطفيّهٔ وهبی T 1384.
(ديباجهٔ) لعل قطبی P 1944.
لغت آبوشقه T 1345.
لغت اختری T 1346.
لمعات P 1851.
ديباجهٔ لوامع النور فی ظلمة اطلس مينور T 1361.
لوايح P 1851.
ليلی ومجنون جامی P 1918.
تقرير ليلی ومجنون جامی تركی P 1390.
ليلی ومجنون خسرو دهلوی P 1911.
ليلی ومجنون فضولی بغدادی T 1371.
ليلی ومجنون نظامی P 1897.

ترجمهٔ ليلى ومجنون نظامى T 1410.
ليلى ومجنون هاتفى P 1922.

مثنوى معنوى P 1901-1905.
مثنويات بيدل P 1848.
مجمع الامثال A 6702.
مجمع الرسائل T 1359-1361.
مجمع الفرس P 1890.
مجموعة الطعام P 1878.
محبوب القلوب P 1940.
مختار الصحاح A 6696.
مختصر الاسرار A 6680.
مختصر قدورى A 6673.
مخزن الاسرار P 1897.
المدخل فى علم احكام النجوم A 6686.
مرقات اللغة T 1343.
كتاب المزاجات A 6686.
كتاب مراجات الكواكب A 6686.
مشكلات المثنوى P 1892.
مطلع الانوار خسرو دهلوى P 1910.
معارج النبوّة فى مدارج الفتوّة P 1854.
كتاب معرفة فتح الباب A 6686.
مفتاح اللغة P 1892.
المقامات للحريرى A 6703-6704.
المقدّمة فى الصلوة T 1313.
(ديباجهٔ) مكاتيب محمّد الجرجانى الجهرى P 1944.
مكر زنان T 1407.
ملفوظات صاحب قران P 1857.
كتاب ملهمل T 1332.
كتاب ملهمه P 1885.

منتخب شاه نامه P 1894.
منتخب شفا T 1340.
منتخب اللغات T 1353.
منتخب من كتاب الالوف A 6686.
منطق الطير P 1906-1907.
منهاج العابدين A 6671.

النجوم الشارقات فى ذكر بعض الصنايع المحتاج اليها فى علم الميقات A 6687.
نخبة التواريخ والاخبار T 1323-1324.
نزهة الادبا وسلوة الغربا A 6710.
نزهة الارواح P 1847.
نسيم الصبا A 6707.
نصيحة نامه لنابى T 1379.
نصيحة نامه لهوشنك T 1409.
نفحة الازهار T 1378.
نقش خيال T 1387.
رسالة النكات المتصوّفة الروزبهانيّة P 1851.
نكارستان جوينى P 1936.
نل ودمن P 1926.
كتاب النوادر A 6706.
(ديباجهٔ) نورس P 1944-1945.

واقعه نامهٔ ويسى T 1410.
وامق وعذرا T 1372.
رسالهٔ وصايا P 1851.
وصف اصفهان P 1944.
وصف مجموعهٔ محسن خداداد P 1944.
كتاب وصية ابى حنيفه P 1850.
شرح وصيت بركلى T 1309.
وقائع سفر دكن P 1944.

LISTE DES NOMS D'AUTEURS.

LES « AḤĀBĪŚ »

ET

L'ORGANISATION MILITAIRE DE LA MECQUE

AU SIÈCLE DE L'HÉGIRE[1],

PAR

HENRI LAMMENS.

I

La cité de la Mecque n'était pas seulement, au temps du paganisme, le paradis des brasseurs d'affaires. Son territoire sacré lui valut une autre spécialité : celle d'attirer[2] les irréguliers, les écumeurs du désert : les *ḫalī'*, les *ṣa'loūk*, les *fātik*, les *motaśaiṭan*, les *śoḏḏāḏ al-'Arab*[3]. La variété de ces synonymes suffirait à en indiquer le nombre et aussi la faillite de l'ancienne organisation arabe. Nous avons signalé ailleurs[4] ce monde interlope de gens sans aveu, solennellement désavoués par leur tribu. Celle-ci, en rompant publiquement avec ces enfants perdus, déclinait toute responsabilité de leurs actes, تبرّأت من جرايرهم.

La moins contestable qualité des *ḫalī'* était sans contredit le courage. Sous ce rapport, ils se distinguaient avantageuse-

(1) Leçons publiques professées à l'Institut biblique de Rome, printemps de 1914.

(2) Ya'qoūbī, *Hist.*, II, 14-15 (éd. Houtsma).

(3) Encore appelés ذوبان العرب ; Wāqidī, Kr. 58; Ṭab., *Annales*, I, 1438; *Ag.*, VIII, 65. Dans leurs rangs figurent des *Ṣaḥābis* ou Compagnons du Prophète; *Osd*, V, 178. (*Osd.* = *Osd al-Ġāba* d'Ibn al-Aṯīr.)

(4) *Berceau de l'islam*, I, 193-194. La monographie de la Mecque avant l'hégire — dont ces leçons sont extraites — en formera la suite.

ment des plus vantés parmi leurs compatriotes, calculateurs jusque dans la bravoure. ʿAntar, l'Achille arabe, sollicité de déclarer comment il avait gagné sa réputation de vaillance, n'hésita pas à répondre : « Je fonçais sur l'ennemi, quand l'attaque présentait des chances de succès; je tournais bride, quand le bon sens conseillait le recul. Jamais je ne me suis laissé entraîner dans une manœuvre, sans posséder la certitude de pouvoir me dégager; كنتُ اقدمُ اذا رايتُ الاقدامَ عزمًا واحجمُ اذا رايتُ الاحجامَ حزمًا ولا ادخلُ موضعًا لا ارى لي منه مخرجًا[1] ».

Les Qoraisites paraissent avoir contemplé de bon œil l'affluence de ces spadassins sur leur territoire, où ils venaient mettre en vente et dépenser le fruit de leurs rapines. De grandes familles s'empressèrent de les adopter, de se les attacher en qualité de *ḥalîf*, confédérés. Ils leur servaient à l'occasion de gardes du corps, de convoyeurs pour leurs riches caravanes[2]. Les fortes têtes de la Mecque savaient apprécier ces *déracinés* à leur valeur. Omayyades, Hâsimites, Maḥzoûmites, Ibn Ġodʿân, Aboû Oḥaiḥa, tous avaient leur Barrâḍ, leur Ḥâǵiz, leur Aboû 'ṭ-Ṭamaḥân, leur Ḥârit ibn Ẓâlim[3]; noms redoutés dans toute la Péninsule. Les phylarques de Ġassân et de Ḥîra, les *qaïl* du Yémen cherchaient à les attirer auprès d'eux, قوم كانوا مع الملوك. Ne voyaient-ils pas les chefs du désert, quand ils méditaient un audacieux coup de main,

(1) *Aġ.*, VII, 152. C'est le contrepied de ce vers de ʿAbbâs ibn Mirdâs (*Osd*, III, 113) :

اقاتِلُ في الكتيبة لا أبالي ا فيها كان حتفي ام سواها

(2) Cf. notre *Berceau*, I, 334; Azraqî, W., 462; Wâqidî, Kr., 30.

(3) *Aġ.*, XIX, 76. Le sayyd est « مأوى المطرَّد », asile des bannis » (Zobair, Ahlw., *3*, 34); *Aġ.*, X, 28, 32. Ḥâǵiz est ḥalîf des B. Maḥzoûm; *Aġ.*, XII, 49; Barrâḍ celui des Omayyades, Abou 'ṭ-Ṭamaḥân celui de Zobair le Hâsimite.

s'empresser d'accourir sur le territoire sacré pour y enrôler les *ṣa'loûk*, qui y avaient trouvé asile[1] ?

Quand on étudie les annales préhégiriennes de la Mecque, on observe les efforts constants des Qoraiśites pour amplifier les limites de cette réserve territoriale, placée sous la sauvegarde de la religion. Ce privilège leur offrait l'avantage de mettre leurs magasins, leurs coffres-forts à une majeure distance de leurs turbulents voisins[2]. Ceux-ci comptaient parmi les nomades les plus mal famés du Tihāma. S'ils avaient pu en douter, il eût suffi aux Qoraiś de se rappeler leur propre histoire. Ils n'étaient pas si lointains les temps, où les ancêtres des clans patriciens de la Mecque erraient, tribu ignorée, aux environs du *ḥaram*, louant leurs montures, protégeant, guidant les caravanes, quand ils ne jugeaient pas plus profitable de s'embusquer au fond des gorges brûlées du Gaur, في غوري تهامة, pour piller les riches convois. Au milieu de ces manœuvres, à l'école de la misère et des convoitises, les futurs fondateurs de la république mecquoise s'entraînaient graduellement; ils se faisaient la main, en attendant qu'un chef décidé, Qoṣayy les installât en maîtres au cœur de la cité.

Mais la mémoire des occupants du *Baṭḥā'*, des banquiers enrichis par la spéculation, répugnait aux souvenirs d'un passé aussi peu reluisant. Aux abords du ḥaram, dans les âpres montagnes du Tihāma, la place laissée vide par les Qoraiś avait été prise par d'autres tribus apparentées — nommons les Banoū Gifār — se rattachant également au tronc généalogique de Kināna. Si nous croyons devoir accorder à

(1) On retrouve à la suite et à la solde, استاجر, d'Amroulqais اخلاط من شذاذ العرب; *Ag.*, VIII, 68, 70. La même notice, p. 72, 14 mentionne les نهاب من قيس, les irréguliers de Qais.

(2) Ils vont jusqu'à piller la Ka'ba: *Ag.*, VIII, 189.

Ġifār l'honneur d'une mention individuelle, c'est à titre de groupe particulièrement représentatif, mais non exclusif, des Bédouins besogneux, voisins de la Mecque[1]. Avec autant de raison nous pourrions, à la suite des *Ṣaḥīḥ*, leur associer les Banoū Aslam[2]. Ceux-ci jouent, dans le groupe rival de Ḥozāʿa, le rôle des Ġifārites au sein de Kināna, avec cette différence que de bonne heure la rancune contre les Qoraiś, leurs successeurs à la Mecque[3], jettera ces Ḥozāʿites dans les bras de Mahomet. Il convenait de signaler dès maintenant Ġifār et Aslam, en dépit de la haine[4] qui les séparera. C'est de préférence dans ces deux tribus que nous verrons choisir les cadres des *Aḥābīś*, des mercenaires de la Mecque[5]. Ces relations spéciales avec les Qoraiś n'empêcheront pas leurs contribules de continuer à piller, à assassiner les Mecquois isolés[6], violences où les Ġifār ne manqueront pas de se distinguer. Entre les deux groupes, des citadins sédentaires et des nomades, la liquidation des questions de sang et de vendetta demeurait toujours pendante (Ibn Hiśām, 431).

Ces derniers passaient pour des brigands, des détrousseurs de caravanes, sans en excepter celles de pélerins سُرّاق الحجيج[7]. Ils exerçaient leurs larcins sans égard pour la sainteté du

(1) On en rencontre également dans la région de Médine; *Aġ.*, IV, 20, 8. Un petit Ġifārite lapide les dattiers des Anṣārs; Abou Daoud, *Sonan* (Inde), I, 259.

(2) Le Prophète les réunit dans ses bénédictions; Tirmiḏī, *Ṣaḥīḥ* (Inde), II, 234; Ṭab., *Annales*, I, 1619. Voir plus loin.

(3) Qoṣayy avait enlevé la primatie aux Ḥozāʿa, sans toutefois les expulser définitivement du ḥaram.

(4) Ġāḥiẓ, *Avares*, 248, 3.

(5) Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 160, 9, les nomme ensemble.

(6) Sans faire grâce aux musulmans; Wāqidī, Kr., 31; Ibn Hiśām, *Sīra*, 431; *Osd*, II, 335.

(7) Ṭab., *Annales*, I, 1620, 1650; *Aġ.*, XVI, 63, 3, etc.; Ibn Hiśām, *Sīra*, 803; *Osd*, III, 150, bas.

ḥaram et des mois sacrés [1]. Un vrai ramassis de sicaires [2], menace permanente pour la sécurité du commerce et des établissements mecquois. Al-Barrāḍ est demeuré le type légendaire de ces *ḫalī'* ġifarites. C'était un brigand de grande envergure, dans le style des *condottieri* du Quattrocento, avec des allures notablement plus théâtrales. A quelque catégorie qu'il appartienne, le vrai Bédouin se figure toujours en représentation. Barrāḍ, ḥalif omayyade, s'établit à la Mecque, où ses excès finirent par le rendre impossible. Il quitte la cité, mais sans renoncer à son titre d'allié. Son audace, ses ruses, ses violences ont été amplifiées par la littérature consacrée aux *loṣoūṣ*, brigands célèbres [3].

A vrai dire, les plus honorables tribus de l'Arabie comptaient leurs *irréguliers* ou *ḫalī'*, aventuriers aux instincts anarchiques, se plaçant eux-mêmes, à la suite d'un coup de tête, en dehors de toutes les lois. Dans l'existence des personnalités les plus considérées : rappelons Ḥātim Ṭayy, 'Orwa ibn al-Ward, Tauba ibn al-Ḥomayyir, il devient malaisé, d'après notre manière de voir, d'établir une démarcation exacte entre le paladin et l'apache; de noter dans leurs exploits guerriers le point précis où la razzia *légale* — au sens arabe — cède la place au brigandage. Cette confusion n'a pu leur nuire dans l'estime de la postérité [4]. Le métier de *ṣa'loūk* comportait des risques, pour le professionnel toujours, et parfois pour sa tribu; mais il n'entraînait aucune note infamante. Du ton le plus sérieux, les poètes-brigands prétendent «mourir en hommes d'honneur, comme ils ont vécu» [5]. Et jamais une

[1] *Osd*, I, 160. Ainsi se conduisaient d'autres tribus de Kināna; Ya'qoūbī, *Hist.*, I, 314.

[2] Moslim, *Ṣaḥīḥ*[1], II, 267-268; I. S. *Ṭabaq.* (= *Ṭabaqāt* d'Ibn Sa'd), IV[1], 161, 162, 164.

[3] *Ag.*, XIX, 75, 76; comp. *'Iqd*[1], III, 92; Ibn Hišām, *Sīra*, 118-119.

[4] Cf. *Berceau*, I, 191, etc.

[5] *Ag.*, XI, 45, 11 d. l.; cf. notre *Berceau*, I, 159.

voix ne s'est élevée pour les tirer de leur erreur. La razzia était la vie, l'industrie nationale de la Saracène[1]. Elle devenait blâmable, quand, cessant d'être collective, elle prétendait, sans mandat officiel, opérer isolément et pour des motifs personnels, au lieu d'accepter le contrôle de la tribu, quand elle refusait enfin de travailler pour le compte de la communauté nomade. Mais jusque dans cette dernière occurrence, tous les contemporains ne pouvaient assez exprimer leur admiration pour l'audace et surtout pour les ruses des irréguliers. Or, au sein des Banoū Ġifār, on découvre l'existence d'un groupe permanent et compact de pillards[2], sans que leurs contribules jugent opportun de les désavouer[3]. C'était là leur caractéristique. A eux, affirme-t-on, s'appliqueraient certaines invectives du Qoran contre «la duplicité des Bédouins, وممّن حولكم من الاعراب منافقون»[4]. Ces vitupérations dateraient de l'époque où la majorité des Ġifār demeuraient attachés à l'alliance de Qoraiś et servaient dans les rangs des Aḥābīś. Le jour n'était pas loin, où le Prophète les comblerait de bénédictions eux et leurs rivaux d'Aslam.

Voilà pourquoi les Arabes hésitaient parfois à avouer leur qualité de Ġifārite, en présence des Mecquois, victimes de leurs rapines. Ce *nasab* ou désignation généalogique constituait une tare, même pour les néophytes de la tribu, venant offrir leurs services à Aboū'l Qāsim[5]. Il en faisait partie, le célèbre

(1) Cf. *Berceau*, I, 177.

(2) La route caravanière de la Mecque en Syrie traversait leur pays; *Osd*, V, 187. Ġifār établis à 'Arǵ, à moitié chemin entre Médine et la Mecque; *Osd*, V, 20.

(3) Ils semblent plutôt en tirer vanité. Voyant un inconnu manquer de respect à la Ka'ba, ils s'écrient : ما اخلق ان يكون من بني بَكْر; *Osd*, III, 150, bas. Pour l'appellation de Banoū Bakr, voir une des notes suivantes.

(4) *Qoran*, 9, 102; cf. Wāḥidī, *Asbāb an-Nozoūl*, 194; Ṭab., *Annales*, I, 1619, 20; Ibn Hiśām, *Sīra*, 896, 927.

(5) C'est la conviction d'Aboū Ḏarr, كَرِهَ اني انتميت الى غفار; Hanbal, *Mosnad*, V, 175.

Aboū Ḏarr, vrai type de *ṣaʿloūk,* plus tard canonisé par l'islam et spécialement adopté par la Šīʿa[1]. En considération des services rendus par les siens à Mahomet, les *Ṣaḥīḥ*[2] ont enregistré les *Manāqib* ou prérogatives de Ġifār. Le Maître a jugé suffisant de déplorer leurs excès[3]. Commettant un jeu de mots sur le radical arabe, composant le nom de Ġifār, il a prié Allah de leur pardonner ce passé équivoque, غفار غفرها الله[4]. Les nécessités de la lutte contre ses adversaires l'ont incliné à l'indulgence pour les exécuteurs de ses ordres[5]. Il chercha à attirer de son côté les irréguliers de Ġifār[6]. Qoraišite lui-même, il pouvait difficilement s'illusionner sur la valeur militaire des courtiers et marchands, les Mohāǧir, arrachés par l'hégire à leurs comptoirs et à leurs guichets de la Mecque. Pendant ses absences de Médine, il confiera volontiers à des Ġifārites la lieutenance de la cité[7], devenue sa capitale[8].

(1) I. S. *Ṭabaq.*, IV¹, 163, 8; *Osd*, V, 187-188.

(2) Moslim, *loc. cit.*; Hanbal, *Mosnad*, II, 230, 369, 420; IV, 55, 57; Dārimī (ms. Leiden), *Mosnad*, 213, 214; Baġawī, *Maṣābīḥ*, II, 191-192; Tirmidī, *Ṣaḥīḥ* (Inde), II, 233, 234; Ibn Daibaʿ, *Taisīr al-Woṣoūl*, III, 109. Comp. Soyoūṭī, *Mauḍoūʿāt*, I, 75.

(3) I. S. *Ṭabaq.*, IV¹, 164. Les Ġifār sont communément appelés «Bakr ibn ʿAbdmanāt», dans la *Sīra*, *passim* et ailleurs, *Aġ.*, XIX, 74, 76.

(4) *Osd*, III, 178, 298 et *passim*. Moslim, *Ṣaḥīḥ*², I, 254.

(5) Cf. notre *Ziād ibn Abīhi*, 3; Hanbal, *Mosnad*, IV, 74; notre *Moʿāwia*, 423. «L'islam efface tout» (Mahomet); *Osd*, V, 54, 4; Ibn Hišām, 717, 718.

(6) Il leur confie le commandement des plus dangereuses razzias, où les Compagnons qoraišites redoutaient de s'exposer; Ṭab., *Annales*, I, 1575.

(7) I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 44, 77, 87. Kinānites, ils seraient moins tentés de pactiser avec les éléments douteux de Médine; *Osd*, IV, 250; Aboū Ḏarr est du nombre; Ṭab., *Annales*, I, 1627; Ibn Hišām, *Sīra*, 540, 662, 668, 725, 905, 966. Autres missions confiées à des Ġifār; *ibid.*, 716, 719; domestique ġifārī; *Osd*, V, 77.

(8) Mais il a commencé par se défier des Ġifār; cf. *Osd*, IV, 126, 7 d. l. Des Ġifāris «assistent en spectateurs à la bataille de Badr, attendant l'issue pour piller»; *Osd*, V, 260, d. l.

On comprendra d'autre part l'empressement témoigné par les Mecquois pour s'attacher d'aussi remuants voisins [1]. Il s'agissait de tourner cette dangereuse activité vers la défense de leurs intérêts politiques et commerciaux. Ainsi naquit l'idée de choisir parmi les nomades du Tihāma, Kinānites ou Ḥozā'ites, leurs mercenaires, le noyau principal, les gradés, l'état-major, dirions-nous, chargés d'encadrer et de commander les *Aḥābiś*, si célèbres dans l'exposé des *Maġāzi* ou campagnes du Prophète. La question des cadres ainsi résolue, ils les rempliront en enrôlant, en embrigadant les nombreux Africains, réunis à la Mecque [2]. Esclaves, manœuvres, hommes de peine, il était de tradition en Arabie d'employer à la guerre leurs aptitudes militaires universellement reconnues. Parmi eux, les petits dynastes, les émirs du Yémen et parfois des chefs du Ḥiġāz [3] recrutaient leur garde particulière. Même après la douloureuse expérience de l'invasion aksoumite, Saif ibn Ḏi Yazan enrôle à son service les anciens soldats noirs d'Abraha [4]. Expérience dangereuse ! La mode se montrait plus forte. Les connaisseurs estimaient ce recrutement nègre bien supérieur à celui des Bédouins, si foncièrement indisciplinés, n'acceptant de se battre que quand l'existence de leur tribu se trouve en jeu. De nos jours encore, dans le Ḥaḍramaut, tous les soldats sont de condition servile [5].

(1) Ils terrorisent la foire de 'Okāẓ, *Ağ.*, XIX, 74; *'Iqd*⁴, III, 91. Les «dix milles», notés *ibid.*, 92, 1, indiquent la longueur de la foire de 'Okāẓ et non la distance entre 'Okāẓ et Ṭāïf, comme imagine l'auteur. La sœur d'A. Sofiān est mariée à un chef Ġifārī ḥalif de Qoraiś; *Osd*, III, 19.

(2) *Ağ.*, I, 52; Ṭab., *Annales*, I, 1620; *Chroniken*, W., III, 11.

(3) Chef de Hoḏail, يمشي ووراءه الاحابيش ; I. S. *Ṭabaq.*, II¹, 36, 7. Évidemment des nègres; il ne peut être question de *ḥalif* qoraiśites dans ce texte.

(4) *Ağ.*, S. II, 53; comp. *Ağ.*, XI, 132, 10 d. l.; Ġāḥiẓ, *Avares*, 249, 18; H. Grimme, *Mohammed* (1904), p. 7.

(5) Snouck Hurgronje dans *Zeitsch. f. Assyr.*, XXVI, 223, 236, n. 3. Les nègres ont le sentiment de la discipline, Ġāḥiẓ, *Opuscula*, 65-66.

Les montagnards de l'Abyssinie étaient donc, et sont demeurés depuis, les *Suisses* de la Péninsule. Ils n'en rappelèrent pas toujours les traditions de fidélité; il leur arrivera de se retourner contre leurs maîtres et de les assassiner [1]. En revanche, ils possédaient ce courage téméraire, contempteur du péril, qui a toujours distingué les soldats de leur race [2]. Qualité d'autant plus admirée des Arabes qu'ils en pouvaient constater la rareté autour d'eux. Aussi les héros les plus vantés de la période préislamite, la *ǵāhilyya*, étaient de sang mêlé. Rappelons les ʿAntar, les *corbeaux des Arabes*, اغربة العرب, ainsi nommés à cause de leur teint foncé et de leur descendance nègre [3]. A cette garde africaine, je crois devoir appliquer la description des « Abyssins debout, immobiles, lance au poing », esquissée par le poète Labīd :

.... حُبْشًا قياما بالحراب وبالالِ [4]

Ibn Diʾba, un poète de Ṯaqīf, par ailleurs demeuré inconnu, atteste le souvenir gardé par les populations du mont Sarāt et du Ḥiǵāz des Abyssins, conquérants du Yémen, ainsi que de leur victorieuse promenade militaire au Tihāma. Il rappelle

Ces milliers de soldats, sombres comme un ciel d'orage.

Leurs cris assourdissent les coursiers et leur puanteur tient leurs adversaires à distance.

Démons nombreux comme les grains de poussière qui dessèchent la naissante verdure des arbres [5].

(1) Cf. *Aǵ.*, loc. cit.; *Osd*, V, 530.

(2) Le terrible ʿAlî de Tepelen avait lui aussi recruté en Égypte des bataillons nègres; M. de Vogüé, *Hist. orientales*, 177. Même observation pour l'armée égyptienne, avant et depuis Mehemet-Ali.

(3) Cf. *Berceau*, I, 192; Ǵâḥiẓ, *Opuscula*, 65-66 et tout son كتاب فخر السودان على البيضان, *ibid.*, p. 57, etc.

(4) Cf. Ǵâḥiẓ, *op. cit.*, 70, 12.

(5) Ibn Hišâm, *Sîra*, 27; Ṭab., *Annales*, I, 927; Nöldeke, *Perser-Araber*,

Dans la garde particulière d'Aboû'l Qāsim, devenu souverain de Médine, le nègre Bilāl[1], et son frère Aboû Rowaiḥa[2] — *konia* caractéristique pour un homme de couleur — n'ont pu à eux seuls représenter leur race. La *Sīra* s'est spécialement intéressée à Bilāl. C'est pour avoir voulu avant tout reconnaître en ce personnage, « سابق الحبشة, précurseur du peuple abyssin » — ainsi l'appellent les Encyclopédies consacrées aux Ṣaḥābīs[3] — le prototype et le patron des futurs muezzins, modestes acteurs, chargés de masquer par leur intervention le vide de l'ébauche liturgique du Vendredi. Cette tendance de la Tradition a tout bouleversé. Sinon il nous eût

194. A propos du poète Doû Ǵadan, NOLDEKE, *ibid.*, observe naïvement : « Le poète paraît partager la même conception que la tradition en prose ! » Je le crois bien, la Tradition s'étant, conformément à sa constante habitude, ici encore inspirée de la poésie. A force d'insister, nous finirons sans doute par faire admettre ce principe capital dans la critique de la *Sīra* et du ḥadīt.

(1) Cf. *Fāṭima*, 68, 69. Pour la garde de Mahomet, cf. *Osd*, III, 36, 9. Bilāl marche, sabre dégainé, devant lui; ABOU YOUSOF, *Ḥarāǵ*, 119. Autres Abyssins chez Mahomet, le propre frère du Négus! *sic !* HANBAL, *Mosnad*, IV, 90, bas; *Osd*, V, 286. Nègres servant de gardes du corps dans les grandes familles mecquoises; *Osd*, IV, 253, 3-4.

(2) Le « père au petit parfum » (comp. IBN DI'BA, cité ici). Autre Abou Rowaiḥa, un Arabe. *Osd*, III, 200, 10, avait promis d'en parler, à la section des *konia*, vol. V. Cette promesse a été remplie avec usure (V, 195-196), puisque A. Rowaiḥa se trouve avoir été dédoublé. Un des deux a certainement joué un rôle militaire, puisque le Prophète lui confie un *drapeau* (V, 196, 4). Dans le même vol. V du *Osd*, autres Compagnons *dédoublés*, 58, 62, 70, 74, 75, 79, 80, 82, 87-88, 111, 119, 121, 125, 135-136, 164, 177; dans *Osd*, III, 296, 308, 322, 346, 362, 397, 404, 412, 417 et *passim*. Compagnons *triplés*, 303, 397; *Osd*, V, 148. Plusieurs de ces multiplications sont soupçonnées ou loyalement reconnues par l'auteur Ibn al-Aṯīr, par ex. *Osd*, III, 388; comp. encore *Osd*, III, 24, 25, 29-30, 35, 45-46, 57-58, 92-93, 94, 99-100, 117, 119, 120, 125, 146, 165, 167, 169, 172, 181, 200, 202, 243, 245, 249, 295, 369, 389. La confusion entre *Abou*, père, et *Ibn*, fils, a, observe l'auteur, multiplié les Ṣaḥābīs; III, 165; comp. III, 388, 12, Ṣaḥābī apocryphe; V, 50-51 : Ṣaḥābī parmi les *ginn* : « mieux eût valu le laisser de côté », ajoute Ibn al-Aṯīr.

(3) Voir sa notice dans les *Osd* et les *Iṣāba;* les compilations d'Ibn al-Aṯīr et d'Ibn Ḥaǵar.

été sans doute possible de montrer Bilāl manœuvrant à son rang et grade parmi les *Aḥābiś* de Mahomet et de retrouver parmi eux la même organisation qu'à la Mecque[1].

> *Arabes, Abyssins,* visages clairs ou noirs,
> Les hommes de la plaine et ceux de la montagne,
> Les chasseurs du désert que la soif accompagne,
> Et les coupeurs de route aux aguets, dans les soirs;
> Tous sont là, différents par l'âme, par la race,
> Mais tous unis ensemble et mêlés fortement
> Ainsi que des moellons par le même ciment
> Par les mêmes *ardeurs* et par la même audace[2].

Bédouins et Abyssins! Nomades du Tihāma et esclaves d'Afrique! Dans ce double milieu, se recrutait la force militaire de la république mecquoise. Voilà les réserves, où puisaient les Qoraiś pour reconstituer incessamment les cadres[3], pour combler les vides de leur milice. Dans cette organisation, on pourra regretter l'absence de l'élément national mecquois proprement dit, ou du moins sa proportion trop notablement inférieure. C'était une troupe de mercenaires. Mais ne l'oublions pas : Qoraiś formait une bien modeste tribu, numériquement trop faible pour occuper et remplir les étroites limites du territoire sacré. Elle tenait tout entière dans la vallée étranglée[4] abritant la Kaʿba. Depuis les jours où leurs ancêtres renoncèrent à la vie errante, le nombre des Qoraiśites n'avait guère augmenté. On aurait eu plutôt à constater leur diminution,

(1) Voir plus bas. Mahomet accueille largement les nègres marrons de la Mecque..

(2) Alf. Droin, *Poèmes d'islam.*

(3) Ġifārite sayyd des *Aḥābiś; Aġ.*, XIX, 76. Nous étudierons plus loin l'organisation de ces cadres, avec ses éléments bédouins. Je soupçonne que les nombreux lieutenants ġifāris de Mahomet à Médine avaient servi dans les Aḥābiś de la Mecque.

(4) Comp. Ibn Hiśâm, 73, 9, explication du nom de Bakka : [لعها] يزدحمون.

sans les incessantes accessions, sans l'admission de nouveaux *ḥalif,* alliés et métèques, au sein de la communauté primitive. Les conditions de l'existence dans ce couloir surchauffé par les *samoūm* du Gaur, sans eau, sans air, sans arbres [1] se prêtaient mal au développement normal d'une agglomération urbaine. L'expansion de celle-ci n'avait pas marché de pair avec les remarquables progrès du mouvement économique. « ليس لنا بها مقام, la vie nous devient impossible à la Mecque » [2], disaient Ṣafwān ibn Omayya et ses collègues de la Mala' ou Grand Conseil qoraiśite, lesquels disposaient pourtant de la ressource de villégiatures prolongées [3] dans leurs fraîches villas de Ṭāif [4] et du mont Sarāt.

Pour ces raisons, la Mecque se vit forcée d'escompter des dévouements mercenaires pour la protection de sa prospérité commerciale. Cette dépendance n'était pas sans présenter des dangers politiques [5]. Par ailleurs, les irréguliers, les brigands du Tihāma, les réfugiés et les esclaves grouillant dans les ergastules et les bouges des faubourgs, الظواهر, toutes ces bandes d'aventuriers, de déracinés, de sans-patrie dépassaient de loin en valeur guerrière le recrutement limité et de médiocre qualité que pouvait offrir le centre de la cité, le *Baṭḥā'* ou *Wādi*, le quartier aristocratique où résidaient les familles patriciennes. La journée de Badr en fournira la preuve. Malgré la supériorité du nombre et de l'armement [6], les Qoraiśites s'y feront

(1) واد غير ذي زرع; *Qoran*, 14, 40. En signe de sa mission, les Qoraiś réclament à Mahomet de leur créer « une palmeraie et des jardins »; *Qoran*, 17, 93; cf. *Osd*, III, 118. Voir le témoignage de S. Jean Damascène, cité dans *Zeitsch. für Assyriol.*, XXVI, 182, 7.

(2) Cf. Wāqidī, Kr. 196.

(3) Comp. *Osd*, IV, 108, 8, etc., ظريبة domaine ṭaqafite d'Aboū Ohaiḥa et conservant son tombeau.

(4) Nous renvoyons à notre monographie de Ṭāif.

(5) Voir plus bas.

(6) Pour l'armement, voir la fin de cette étude.

battre à plate couture par les paysans de Médine et ce, pour avoir refusé d'attendre la mobilisation des *Aḥābīš*.

Nous sommes bien forcé d'en convenir : les Bédouins professaient une estime très limitée pour le courage des rivaux du Prophète. Cette opinion mérite de nous arrêter. Elle pourra nous servir de critère pour juger, évaluer les tenaces légendes accumulées autour des héros des *Maġāzi,* quand le moment viendra d'aborder la section militaire de la *Sīra*[1]. Le problème se trouve déjà soulevé dans une ancienne vie de Mahomet. En dépit de sa longueur, l'explication vaut d'être reproduite : « Il semble étonnant que les Arabes et surtout les Mecquois absorbés dans les délais du commerce ayent toujours été belliqueux. Un peuple sans cesse occupé de la passion d'accumuler des trésors doit être assez indifférent à la gloire que l'opinion attache à la profession des armes; mais en Arabie le commerce étoit lié au métier de la guerre; il falloit traverser de vastes solitudes . . . infestées de brigands qui dépouilloient les voyageurs . . . Il falloit toujours attaquer ou se défendre pour enlever ou pour conserver des caravanes. La vie des Arabes étoit un état de guerre, une pareille constitution familiarisoit avec les périls et entretenoit l'intrépidité nationale[2]. » Quoi de plus naturel? Nous ne demanderions qu'à souscrire, si, indépendamment de la *Sīra* et antérieurement à cette compilation, une tradition littéraire[3] ne s'était développée en contradiction formelle avec cette théorie aprioristique. Nous nous étions déjà permis de la révoquer en doute, à propos des prouesses surhumaines attribuées à ʿAlī et à Ḥamza[4]. On nous

(1) Voir le volume II[1] des *Ṭabaqāt*, d'Ibn Saʿd, consacré aux Maġāzi.
(2) Turpin, *Histoire de la vie de Mahomet*, I, 304-305.
(3) Principalement poétique.
(4) Voir notre *Fāṭima*, 29; comp. *Berceau*, I, 191, etc., 332, 334.

a répliqué : « Tous ces Arabes, citadins ou scénites, étaient des guerriers-nés[1]. » Or ces scénites, par l'organe de leurs rimeurs, attestent leur goût médiocre pour les chants funèbres entonnés près de la tombe des héros. L'acclamation poétique : « لاتَبْعَدْ, ne t'éloigne pas, ombre généreuse! »[2], poussée par les femmes de la tribu, « les rappellerait-elle à l'existence »?

La tribu impériale de Qoraiś a pris soin de placer sa réputation sous la sauvegarde de nombreuses recommandations[3], prêtées à Mahomet. On les trouve énumérées dans les *Ṣaḥīḥ* et dans les *Sonan*. Ces recueils attestent avec quelle attention jalouse la censure du califat a veillé sur le maintien de cette renommée. Nous sommes, croyons-nous, redevables au hasard, si les échos de la mauvaise humeur bédouine[4] ont échappé à cette surveillance ombrageuse. Donc, au dire des nomades, la coalition hostile à Mahomet se distinguait par son âpreté au gain et non moins par sa lâcheté. Ses caravanes osaient s'ébranler seulement, après avoir acheté à prix d'or la sauvegarde خفارة d'un puissant chef du désert[5]; elles s'avançaient sous la protection d'une nombreuse escorte de guides et de convoyeurs armés, بما فيها من الحماة والخفراء[6]. La Mecque semblait aux Bédouins le plus triste des séjours, « sans un

(1) C'est l'argument de Turpin.

(2) Pour cette formule élégiaque, cf. Rhodokanakis, *Al-Ḫansā' und ihre Trauerlieder*, 58, etc.

(3) Voir par exemple Ibn Daiba', *Taisir al-Woṣoūl*, III, 108, 110; I. S. *Ṭabaq.*, I¹, 2.

(4) Comme ceux supprimés par Ibn Hiśâm dans son remaniement de la *Sîra*, 572, bas et *passim*.

(5) Précaution indispensable; cf. *'Iqd*, III, 91; *Ag.*, XIX, 75. Mahomet annonce comme un miracle qu'un jour une femme pourra circuler sans *ḫafîr*; *Osd*, III, 393.

(6) Ǧâḥiẓ, *Opuscula*, 66, 5; *'Iqd*, II, 80. Sur le courage des Mecquois, voir nombreuses références dans Snouck Hurgronje, *Mekka*, I, 31, 32.

brin d'herbe, ni gibier de chasse, mais en revanche des marchands, aussi vils que leur métier »,

ولا مَرْتَع لِلعيِن او متقنّص و لكنّ تَجْرًا و التجارةُ تُحقَّرُ[1]

Les poètes bédouins se vantaient d'avoir percé les outres de vin, puis fendu le crâne à ces rapaces trafiquants. En réponse aux avanies essuyées devant le guichet des banquiers mecquois, quand leurs contribules venaient contracter un emprunt, solliciter une avance de fonds[2], les rimeurs du désert se déclaraient spécialement heureux d'avoir pu humilier l'insolence de ces financiers, « fiers à l'ombre de leur sanctuaire, tremblants de peur hors du territoire sacré et dissimulant sous des branches de palmier sauvage leurs charges, pour éviter la mort grâce à ce déguisement[3], lequel leur donnait des apparences de pèlerins ». La découverte de cette ruse redoublait les fureurs des Bédouins contre les « avaleurs de polenta, *saḫîna*[4] », — un sobriquet de Qoraiś. On en retrouve l'écho, cinquante ans après l'hégire, dans cette virulente invective de Nagâśî, laquelle lui vaudra les malédictions d'Ibn Qotaiba[5], fervent apologiste de la primatie et des prétentions qoraiśites[6] :

Le clan de la *saḫîna*, qui donc en ignore la lâcheté? De temps immémorial, on ne connaît à leur actif ni un trait de gloire, ni un acte de générosité.

(1) Ġâḥiẓ, *Opuscula*, 63. A propos de *Qoran*, 106, Ṭabarî, *Tafsîr*, XXX, 172, affirme que les Bédouins respectaient les caravanes de Qoraiś. C'est la théorie officielle sur l'antiquité du *primat* qoraiśite et sa reconnaissance universelle.

(2) Voir notre monographie de la Mecque.

(3) Ġâḥiẓ, *op. cit.*, 63, 8-12; Bakrî, *Mo'ġam*, 699, 8; Azraqî W., 155, 489.

(4) Références dans notre *Yazîd*, 45, n. 3; Ibn Hiśâm, *Sîra*, 705, 2.

(5) هجا قريشًا لعنَهُ الله; Qotaiba, *Poesis*, 190.

(6) Voir son كتاب العرب dans les *Rasâ'il al-Bolaġâ'*, 2ᵉ édition par Moḥ. Kurd 'Alî.

Quel malheur pour l'univers et pour ses habitants de subir la souveraineté de ces nabots, de ces aristocrates (de contrebande)[1] !

Cette audacieuse satire, contemporaine du glorieux règne de Moʿāwia, dont la sympathique personnalité et les succès politiques auraient dû suffire pour réconcilier les Scénites avec la suprématie de Qoraiš, atteste la vivacité de leurs rancunes. Contemporain également, le vers suivant de Naǵāšī appuie lourdement sur ce thème :

وحُقَّ لِمَنْ كانَتْ سَخِينةُ قومَهُ اذا ذُكِرَ الاقوامُ ان يتقنَّعا[2]

Un membre du clan de la *saḫīna*[3] a le devoir de se voiler la face, en entendant mentionner les (autres) tribus.

L'habitude des Mecquois païens de recourir au courage des Aḥābīš, d'envoyer des nègres se battre à leur place, n'était pas de nature à les relever dans l'opinion des habitants du désert. Un distique proclame crûment ce sentiment et son ancienneté[4] atteste que le recours aux troupes noires n'était pas de date récente parmi eux :

فضحتم قريشًا بالفرار وانتم تمدّون سودانًا عظام المناكب

Votre lâche fuite[5] a déshonoré Qoraiš; vous préférez enrégimenter des nègres aux épaules carrées.

Pour combattre, le cœur vous manque; bons tout au plus à figurer dans les rangs d'un cortège[6] !

Il n'y a donc plus de doutes à conserver. Les ennemis de Mahomet enrôlaient des mercenaires africains, de vrais

(1) Qotaiba, *Poesis*, 190 (éd. de Goeje).
(2) Qotaiba, *loc. cit.*; comp. notre *Califat de Yazīd Ier*, p. 45.
(3) Comp. Ḥassān ibn Ṯābit, *Divan*, 175, 9, 15.
(4) هذا شعر هجوا به قديمًا; *Aǵ.*, I, 20, 7.
(5) Comp. Al-Ḥaiqaṭān; Ǵāḥiẓ, *Opuscula*, 61, 1.
(6) *Aǵ.*, I, 20.

nègres «aux épaules carrées». Ce dernier trait nous campe bien devant les yeux ces fils de Cham, nous les montre faits comme ceux de nos jours, nous enlevant de la sorte la possibilité de les confondre avec les Scénites au teint brûlé par les ardeurs du Ġaur [1].

Mais que pouvaient bien représenter les mystérieux *Aḥābîś*, si souvent mentionnés par nous? Wellhausen [2] s'en tire à bon compte, en tranchant avec sa brièveté coutumière : «Die politischen Verbündeten der Quraisch sind ... die Ahabisch.» C'est, traduite en allemand, la conception de la *Sîra*. La forme du vocable, rappelant le nom des Abyssins, invite pourtant à réfléchir [3]. Effectivement le collectif *Ḥabaś* «Abyssins» a pour extension *Oḥboûś* et pour pluriel de ce dernier la forme *Aḥābîś* [4]. Tant *Oḥboûś* que *Aḥābîś* désignent des noirs, des aborigènes de la côte africaine de l'Érythrée. Aux débuts du VIIe siècle de notre ère, il dénotait tout spécialement des soldats, des mercenaires nègres [5]. En dépit des douloureux souvenirs laissés par l'occupation éthiopienne, les roitelets du Yémen recrutaient, on l'a vu, parmi les Abyssins, leurs gardes du corps. C'était la mode, semble-t-il, mode d'ailleurs imposée par les répugnances de l'Arabe contre toute contrainte militaire. Jadis, en Europe, pas de cour princière sans garde suisse : ainsi au

(1) Les «deux Ġaur du Tihāma, غورا تهامة» de nos textes.

(2) *Reste arab. Heidentums*, 86, n. 3.

(3) Comp. Cl. Huart : «Aḥābich... dont on ne peut s'empêcher de rapprocher le nom de celui de l'Abyssinie, Ḥabach»; *Nouvelles recherches sur la légende de Selmân du Fars*, p. 3.

(4) Ibn Doraid, *Iśtiqāq*, 119, 6; *Tāǵ al-'Aroûs*, IV, 292; Dozy, *Supplément*, I, 245. Autre pluriel حُبْشان; *Aǵ.*, II, 68. Dans Ibn Qais ar-Roqayyât, *Dîwan*, p. 179, 1 v. رجال من الاحابيش désigne des Bédouins. Nous verrons pourquoi.

(5) *Aǵ.*, XVI, 73, bas; 75, 7; Ǵâḥiẓ, *Opuscula*, 70, 5; Ibn Sikkît, *Tahḏib* (Cheikho), 53, 6, cite *'Aǵǵāǵ*, احبوش من الانباط, donc étrangers à la race arabe!

Yémen, on ne concevait pas le pouvoir royal sans l'appareil traditionnel des Aḥābîś. Aboū 'ṭ-Ṭamaḥān l'atteste dans un curieux distique. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ce poète bédouin parmi les spadassins, *ḫalîʿ*, réfugiés à la Mecque. Comme nous le voyons honoré du titre de *ḥalîf*, allié[1], fêté par le patriciat qoraiśite, nous pouvons supposer qu'il mit son épée au service de ses hôtes. Son témoignage mérite donc d'être recueilli :

لوكنتُ فى ريمان تحرسُ بابَهُ   اراجيل احبوش و اغضف آلِف
اذا لَأتتْنِى حَيث كنتُ منيّتِى   يخبُّ بها هاد بأمرى قايف[2]

En guise de traduction, nous transcrivons ici le quatrain bien connu de Malherbe. Les deux poètes ont exploité la même métaphore. Au palais de Raimān, Malherbe a substitué le Louvre et la garde suisse aux Aḥābîś de la préhistoire islamique :

Le pauvre en sa cabane où le chaume le couvre
Est sujet à ses lois,
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre,
N'en défend pas nos rois.

Les *Aḥābîś* de la *Sîra* et des *Ṣaḥîḥ* seraient donc des soldats nègres. Cette question des troupes noires, si longtemps débattue de nos jours[3] au sein des nations colonisatrices[4], la Mecque l'avait résolue depuis treize siècles. Dans les armées qoraiśites, nous devons donc nous attendre à rencontrer des bataillons nègres. L'expérience a certainement paru concluante,

(1) Du hāśimite Zobair, fils de ʿAbdalmoṭṭalib.
(2) *Ag.*, XI, 132. Pour Raimān, cf. Hamdānī, *Ǵazîra*, 224, 8.
(3) Ces pages furent écrites un an avant la grande guerre.
(4) Cf. *L'armée noire*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1912, p. 849-870.

car nous voyons la tradition conservée jusque sous le califat ʿabbāside[1], même après la création d'une véritable armée arabe au Ier siècle de l'hégire[2]. Elle a inspiré au spirituel Ǵāḥiẓ un de ses plus piquants paradoxes, le *Kitāb ſaḫr as-Soūdān*, publié dans les *Opuscula*[3]. Le fécond polygraphe y défend la supériorité militaire des nègres sur les blancs, على البيضان, à savoir sur les Arabes[4].

En partant tumultuairement pour Badr, les banquiers mecquois commirent, nous l'avons dit, l'imprudence de ne pas attendre la mobilisation de leurs Aḥābīś. A peine prirent-ils le temps de réunir et d'équiper sommairement une petite troupe d'Abyssins. En route, la *Sīra* nous montre ces derniers « s'amusant à lancer le javelot », leur arme favorite[5], خرجوا بالحبش يتقاذفون بالحراب[6]. Les Mecquois n'auraient pas confié des armes à des esclaves ordinaires. Waḥśī[7], le meurtrier de Ḥamza, était certainement un soldat, rompu au métier de la guerre. « Au jet du javelot, il manquait rarement le but, قلّما اخطأ بها شيئًا[8]. » Dans ces Abyssins armés[9], nous sommes donc

(1) Cf. Ǵāḥiẓ, *Opuscula*, 70, 71; Azraqī W., 194, 12, nègres dans l'armée de Ḥaǵǵāǵ, assiégeant la Mecque; Balāḏorī, *Ansāb al-Aśrāf* (ms. cit.), 697 *b*. Gendarmerie nègre à Médine sous les Marwānides; *Aġ.*, II, 119.

(2) Principalement par les Omayyades (voir notre *Moʿāwia*), grâce surtout à l'incorporation des Arabes de Syrie, partiellement formés à la discipline romaine.

(3) Édition posthume du regretté Van Vloten.

(4) Dans son titre il n'a pas osé mettre على العربان.

(5) Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 582, 6. A propos de Waḥśī يقذف بحربة لا تَكَذِّبُ الحبشة, Tab., *Annales*, I, 1385.

(6) Wāqidī, Kr., 32.

(7) Voir sa notice « من سودان مكة » dans *Osd*, V, 83.

(8) Wāḥidī, *Asbāb*, 215-216. Waḥśī se serait retiré du combat, après avoir tué Ḥamza; Ibn Hiśām, *Sīra*, 564. Insinuation pour faire croire que les nègres n'étaient pas de vrais soldats. Pour l'habileté à l'escrime des Abyssins, sabre et bouclier, cf. Moslim, *Ṣaḥīḥ*², I, 328, 1.

(9) Attachés aux expéditions de Qoraiś, à Badr et à Oḥod. Waḥśī reparaît

autorisé à reconnaître nos Aḥābīś et à leur supposer une mission plus sérieuse que celle de distraire leurs maîtres, au cours du voyage, par leur adresse à l'escrime. Ainsi le voudraient les *Magāzi*. Ces nègres formeraient — dans son exposé — le pendant masculin aux musiciennes, également esclaves, amenées par les riches marchands de Qoraiś. Les *Ṣaḥīḥ* nous montrent quelque part, à Médine, des Abyssins chargés d'amuser la favorite ʿĀiśa par leur escrime. Appartenaient-ils à la garde nègre du Prophète?

Sur le champ de bataille d'Oḥod, la *Sīra* mentionne la présence «des Aḥābīś et des esclaves de la Mecque, احابيش وعبدان اهل مكّة»[1]. En d'autres termes — la conjonction *et* ayant ici une valeur non pas disjonctive mais explicative — les *Aḥābīś* en question ne peuvent être que des Abyssins; عبدان ne comporte pas d'autre signification. Car à cette époque l'immense majorité des esclaves dans l'Arabie occidentale se composait de nègres. Avant nous, les érudits musulmans ont déjà soupçonné cette identification. Parmi les nombreuses fantaisies étymologiques[2] inspirées par le nom des Aḥabīś, les lexiques énumèrent chez cette milice la couleur foncée du teint, لاسودادهم[3]. L'ensemble de ces indices nous permet de conclure en sûreté de conscience à la nationalité africaine des Aḥābīś. Ils formaient des régiments nègres, les précurseurs de nos vaillants ʿ*Askarīs* érythréens[4], comme eux originaires des rives occidentales de la Mer Rouge. Coïncidence curieuse!

dans la guerre contre Mosailima sous Aboū Bakr. Rien ne prouve qu'il y représentât seul sa race.

(1) Hiśām, *Sira*, 561-562. Wāqidī, Kr., 221, 278-279, عبيد قريش (des nègres) combattent à Oḥod; Waḥśi en fait partie; Wāqidī, Kr. 221, 278-279. De même *Ṣo'āb;* voir plus loin.

(2) Voir plus bas. Ibn al-Aṯīr, *Nihaia*, I, 196.

(3) *Tāğ al-'Aroūs*, IV, 293.

(4) Lignes écrites à Rome, au cours de la campagne italienne en Tripolitaine, pendant que les ʿ*Askaris* érythréens sillonnaient les rues de la capitale.

Chez les anciens Arabes, le vocable *'askar, 'asākir* aurait désigné des mercenaires, des troupes soldées, par opposition aux combattants indigènes luttant pour la défense de leurs foyers. Ainsi du moins paraît l'avoir entendu le poète médinois Qais ibn al-Ḫaṭim, mort quelques années avant l'hégire[1]. Aurait-il pensé aux condottieri de la Mecque, à ce ramassis de Bédouins et de nègres joints à l'armée qoraiśite, insinué enfin que ses concitoyens, les futurs «Auxiliaires» du Prophète, étaient trop fiers pour accepter des secours mercenaires? Étant donné les relations médiocrement cordiales ayant toujours régné entre les deux cités, la supposition ne présente rien d'invraisemblable.

La conclusion à laquelle ces développements nous ont amené, la *Vulgate* islamique, chronique légendaire imprégnée de préjugés impérialistes, histoire consignée dans les diverses rédactions de la *Sīra* et des *Maġāzi*, ne pouvait la trouver à son goût. Décidément elle tournait trop peu à l'honneur des concitoyens de Ḫalid ibn al-Walīd, de 'Amrou ibn al-'Āṣi[2], de tant d'autres capitaines qoraiśites, justement vantés, de l'expansion arabe[3]. Elle projetait une ombre fâcheuse jusque sur les exploits fabuleux de 'Ali et de Ḥamza[4], héros des *maśāhid*, des épiques batailles de la foi. Nous devons nous contenter de signaler ici cette antinomie. Les tentatives d'atténuation ne manquent pas pourtant chez nos auteurs, visiblement embarrassés du rôle militaire revenant à des esclaves nègres. C'est ainsi qu'à Ohod ils ont placé les Aḥābiś à la suite du Médinois Abou 'Amir ar-

[1] Voir son *divan* (éd. Kowalski), *18*, 3.

[2] Ce dernier, antérieurement à son départ pour Médine, aurait consacré tout son temps au commerce et aux négociations diplomatiques.

[3] A la Mecque, ceux des «faubourgs, الظواهر», où demeuraient la plupart des esclaves, se vantent des services militaires rendus aux *Biṭāḥis* ou patriciens; comp. *Ag.*, IV, 155, bas.

[4] Il tue 31 ennemis de sa main à Ohod; *Osd*, III, 185. Pour 'Ali, voir le résumé de ses exploits dans *Osd*, IV, 19-21.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Rabib[1]. La combinaison leur permettait d'humilier en même temps le chef chrétien, devenu odieux à la tradition médinoise pour avoir préféré son indépendance personnelle au régime autocratique établi par le Prophète. Une autre version va jusqu'à prétendre qu'on leur a refusé le droit de combattre pour les laisser à la garde des bagages[2]. Autant de remaniements trahissant l'embarras des annalistes anciens! Comment n'ont-ils pas éveillé plus tôt les soupçons des orientalistes, s'obstinant à voir dans les Aḥābiś « die politischen Verbündeten der Quraisch » (Wellhausen)?

A Oḥod, grâce à l'écrasante supériorité du nombre et à la fougue de ses Aḥābiś, la Mecque triompha de Médine et de Mahomet. Ce succès va soumettre à une nouvelle épreuve l'ingéniosité des vieux chroniqueurs, désireux de sauvegarder l'amour-propre des combattants[3]. Au cours de la bataille, neuf porte-drapeaux s'étaient fait tuer en défendant l'étendard de Qoṣayy[4]. Il faut renoncer à compter les fragments de provenance poétique dont se compose la mosaïque de la *Sira*[5]. Cette compilation s'empresse de recueillir, à la suite de Ḥassan ibn Ṯabit[6], le geste tout à l'honneur du courage mecquois. Après la mort de ses défenseurs d'office, le drapeau serait demeuré abandonné, si une des femmes emmenées par les païens « pour se donner du cœur, لئلا يفرّوا »[7], si une certaine ʿAmra al-Ḥariṯyya ne se fût dévouée pour le relever. Dans

(1) Voir ce nom à l'*index* d'Ibn Hiśâm, *Sira*. Samhoūdī, I, 203.

(2) Wāqidī. Kr., 227; *Ag.*, XIV, 12.

(3) Battus par des nègres!

(4) Le grand étendard de la Mecque, hérité de l'ancêtre Qoṣayy, l'auteur légendaire de la Constitution qoraïśite.

(5) Thèse que nous défendons depuis plus de dix ans; cf. notre *Qoran et Tradition*, extrait des *Recherches de sciences religieuses*, n° 1, 1910.

(6) *Divan*, 5, 17; Wāqidī, Kr., 223, etc.

(7) Ṭab., *Annales*, I, 1385. Dans les armées du Prophète, on leur assigne le rôle de cantinières et d'infirmières! Voir plus bas.

l'armée mecquoise, — on ne rencontrait plus, au dire de Ḥassān, d'épaules assez robustes pour soutenir ce noble fardeau, lequel réclame des héros;

لَمْ تُطِقْ حِلَهُ العواتقُ منهم   انّما يحملُ اللواءَ النجومُ (1)

« Sans la vaillante Ḥāritiyya, reprend le chantre de Médine, les Qoraiś eussent été vendus comme des esclaves sur les marchés du Ḥiǵāz »,

فلولا الحارثيّة اصبحوا   يُباعون في الاسواق بَيْعَ الجلابب (2)

En dépit des insinuations contraires de la *Sīra*, des nègres — sans parler de Waḥśī — ont dû combattre à Oḥod, puisque nous voyons l'étendard finalement repris par Ṣo'āb (3), un Abyssin, lequel se fit littéralement hacher pour sa défense. Nouveau détail exploité par l'implacable Ḥassān : « Vous avez, clame-t-il aux Mecquois, abandonné l'emblème de votre honneur militaire à un nègre, la dernière des races qui foulent la poussière de cette terre. » Voilà qui s'appelle parler clair!

جعلْتم فخرَكم فيه لِعبدٍ   مِن الَأمِ مَن يَطأ عَفَرَ التُرابِ (4)

Ḥassān a, nous le savons, la langue fort méchante (5). A tout prix, il a tenté d'embellir la lamentable défaite, à Oḥod,

(1) *Divan*, 5, 22. Scolion, *ibid.*, p. 19, النجوم الاشراف المعرقون.

(2) Ibn Hiśām, *Sīra*, 571.

(3) Pour tout arranger, on le dit esclave des 'Abdaddār, les porte-drapeaux; Wāqidī, Kr., 225. La *Sīra* n'explique pas comment le drapeau passe de 'Amra à Ṣo'āb. Pour se guider, elle n'a que les vers de Ḥassān (Ibn Hiśām, *Sīra*, 570-571, 610; Wāqidī, *loc. cit.*), où elle est allée s'inspirer. Ses lacunes répondent exactement à celles de la documentation poétique.

(4) *Divan* (éd. Hirschfeld), 200, 2.

(5) Ibn Hiśām supprime nombre de ses vers; *Sīra*, 523, 524, 10; 572, 581, etc.

de ses compatriotes et des musulmans. Le plus surprenant, c'est l'inconscience de la *Sira*, se bornant à traduire en prose les allégations du redoutable satirique[1]. Nous n'aurons garde de déplorer cette naïveté. En nous permettant de surprendre une fois de plus ses procédés de documentation, cette méthode achève de nous enlever nos dernières illusions sur la politique réaliste des concitoyens païens de Halid ibn al-Walid. Les témoignages sont trop précis, trop concordants pour pouvoir être éliminés.

Dans leur langage savoureux, les Bédouins les comparaient au lézard, parce qu'au moment du danger ces prudents financiers se renfermaient dans les limites du territoire sacré[2], comme le lézard dans son trou, سُمّي قريش البطاح الضبّ للرومها [l. للزومها] الحَرَم[3]. La pittoresque similitude vise les Mecquois du centre, ceux des quartiers aristocratiques, les gros banquiers de la cité, قريش البطاح[4]. A Médine, les Anṣariens, les vainqueurs de Badr — ils pouvaient parler en connaissance de cause — les jugeaient avec encore moins de ménagements. Ils les comparaient à de vieilles mégères chauves; sur le champ de bataille, ils n'auraient déployé ni plus de cœur ni plus de résistance[5]. Les Juifs de Médine croyaient devoir prévenir Mahomet de ne pas tirer des conclusions exagérées de son trop facile triomphe sur un ramassis de bourgeois présomptueux, «sans entraînement ni formation militaires, اغمار لا يعرفون القتال[6] ». L'empereur Guillaume ne

[1] Sans *isnâd* ou avec des *isnâd* quelconques, حدثني بعض اهل العلم ; Ibn Hišâm, *Sira*, 570, 7. Wâqidi les supprime pour le détail de sa narration.

[2] Ainsi firent-ils au début de la guerre du Fi'âr.

[3] Balâdori, *Ansâb* (ms. cité), 22 *b*.

[4] Comp. la formule : من قريش الظواهر وليس من قريش البطاح ; *Osd*, III, 173. Pour les clans entrant dans la composition du dernier groupe, voir *Chroniken* W., II, 339, bas.

[5] Comp. les vers de Ka'b ibn Mâlik sur Badr : Ibn Hišâm, 528, 8, etc.

[6] Ibn Hišâm, *Sira*, 383, 7.

s'est pas exprimé avec plus de dédain sur le compte de «la misérable armée de French». Ce fut au point que le Prophète, pour défendre la réputation des Mecquois, jugea utile de protester devant ses Compagnons anṣâriens[1]. Un des fuyards de Badr, le Mahzoûmite Ḥârit ibn Hišâm s'était vu violemment pris à parti par Ḥassan ibn Ṯâbit. Le malheureux, poète lui-même, n'imagina pas de meilleure défense à opposer que le vers suivant : «Continuer *seul* le combat, c'était courir à la mort. Bravade inutile! Mon sacrifice n'eût pas retardé le succès de l'ennemi»;

وعلمتُ انّي إن اقاتِل واحدًا   اُقتَلْ ولا يضّرر عدوّي مَشْهدي :

Impossible d'avouer plus cyniquement sa couardise et celle des vaincus à la fameuse journée. Le vers fâcheux n'empêcha pas le rimeur Mahzoûmite de continuer à jouir de l'estime générale. Lorsque dix ans plus tard, il quitta définitivement la Mecque, toute la cité tint à honneur de lui faire la conduite. Jamais on n'assista à pareille scène de désolation et de larmes, لم يُرَ يومٌ كان اكثر باكيًا وباكية[3]. Évidemment ces hommes se connaissaient entre eux et savaient se montrer indulgents pour les moins pardonnables défaillances du courage viril[4]. Raison de plus pour la *Sîra*, pour l'histoire officielle, de chercher à dissimuler que ces personnages, — dont on oublie momentanément la longue opposition au Prophète — se soient mis à couvert derrière des esclaves et des nègres,

(1) Wâqidî, Kr., 110, 5; 178, 1. Devant les mêmes, il défend la réputation de beauté des Mecquoises; *Osd*, III, 273, 7 d. l.

(2) Ḥassân ibn Ṯâbit, *Dîwân*, 3, 11, etc.; 151; Qotaiba, *Ma'ârif*, E. 95, *h* [le sigle E renvoie à une édition égyptienne]; Ibn Hišâm, *Sîra*, 523. Pour les compositions poétiques de Ḥârit, voir Ibn Hišâm, 517, 523, 530, 569.

(3) Cliché reproduit dans le *hadît* à des milliers d'exemplaires. Comp. *Ag.*, XI, 152, *Berceau*, I, 196. Samhoudî, *Wafâ'*, I, 327; II, 409. 3.

(4) A Hodaibyya, Mahomet leur fait jurer de ne pas fuir; *Osd*, III, 265, 6.

احابيش وعبدان اهل مكّة. Faut-il revenir sur la synonymie de ces vocables? Si les Aḥābīś représentaient l'ensemble des «alliés politiques, die politischen Verbündeten» de Qoraiś, comment leur nom serait-il devenu la dernière des injures? C'est pourtant le cas chez Ḥassān ibn Tabit, virtuose de l'invective, mais excellent *teste di lingua*, pour le style de son époque. S'attaquant à des Bédouins, ennemis du Prophète, le satirique médinois les traite de «ramassis d'Aḥābīś, sans généalogie, à la façon des nègres, انتم احابيش جُمِّعتم بلا نَسَبِ» [1]. Dans la conception traditionnelle, ce trait, qui est et veut être méchant, se change en *telum imbelle sine ictu*.

On pouvait pardonner aux concitoyens d'Ibn Ǵodʿān, d'Aboū Oḥaiḥa et d'Abou Sofiān d'avoir fait appel au courage de leurs voisins bédouins [2], aux brigands, *loṣoūṣ*, d'Aslam et de Ġifār; des compatriotes après tout! Nous entendrons plus tard le calife Moʿāwia, l'incarnation de la science gouvernementale chez les Arabes [3], féliciter les nomades de pouvoir se battre pour Qoraiś [4]. Ce grand manieur d'hommes pouvait se permettre ce genre d'éloquence [5]. Non pas pourtant au point d'en imposer à la finesse des poètes. Tout en subissant la fascination exercée par l'illustre souverain omayyade, les bardes bédouins observaient malicieusement que «la tribu de Qoraiś gardait pour elle les délices du pouvoir et utilisait les

[1] *Diwan*, 61, 3.

[2] C'est l'interprétation de la *Sira* pour la question des Aḥābīś.

[3] Voir notre *Moʿāwia* et la Conclusion du *Berceau de l'islam*, I, 332-334.

[4] *ʿIqd*, II, 41, 16. Le vrai type du courage mecquois, c'est le Prophète, c'est encore Aboū Bakr, tous deux dans le عريش, tente de feuillage à Badr, surveillant, dirigeant à distance les manœuvres; *Osd*, III, 212. Dans les *mašāhid*, les Anṣārs se font surtout tuer. A Badr, l'ange Gabriel reproche naïvement au Prophète : انت في الظلّ واصحابك يقاتلون في الشمس; *Osd*, V, 166, 5. Trait délicieux et sans arrière-pensée!

[5] Mahomet présente les Bédouins comme destinés à combler les vides et compléter le nombre des musulmans; *Osd*, III, 90, 8.

Arabes dans la défense des provinces les plus exposées, comme le Ḫorāsān;

تولّتْ قريش لذّةَ العيش واتّقَتْ   بنا كلَّ فجّ مِن خراسان اغْبرا [1]

Antérieurement à l'hégire, au mouvement impérialiste arabe, issu des *fotoūḥ*, de l'épopée des conquêtes, les nomades se montrèrent moins endurants. Leurs poètes se vantent « des coups vigoureux portés aux mangeurs de *saḫīna* ». Que n'auraient-ils pas fait, « si la nuit, si le respect pour le territoire sacré » n'avaient arrêté leur fureur?

يا شِدّة ما شدَدْنا غير كاذبةٍ   على سَخِينة لولا اللَيلُ والحَرَمُ [2]

Les Banoū Ġifār s'étaient mis, nous le savons, au-dessus de ces scrupules religieux [3]. Les autres Bédouins ne parlaient de rien de moins que de « les renvoyer à coups de sabre tous en masse lécher leur *saḫīna* à la Mecque »,

اذًا لَضربْنم حتّى يعودوا   بمكّةَ يلْعقون بها السخينا [4]

Ces invectives passionnées, on aurait tort de les prendre à la lettre. Mais il devenait temps d'écarter tous ces souvenirs, d'étouffer l'écho de ces rappels, humiliants pour l'amour-propre des gouvernants qoraiśites. Voici donc le biais adopté par la *Sīra* et par l'historiographie, écrites sous la surveillance jalouse des califes de Bagdad, bénéficiaires intéressés des vieilles prétentions qoraiśites.

(1) Aboū Tammām, *Ḥamāsa* (Freyt.), 667. On présente les Bédouins comme « la réserve de l'islam, مادّة الاسلام »; *Osd*, III, 380; cf. notre *Berceau*, I, 332, etc.

(2) Ġāḥiẓ, *Avares*, 258; *Ag.*, XIX, 76; *'Iqd*, III, 92.

(3) Voir plus haut.

(4) Ġāḥiẓ, *Avares*, 258; cf. notre *Yazīd*, 46.

Après le *fath*, occupation, de la Mecque, le Prophète se proposait de marcher contre les Hawazin. Ses concitoyens lui conseillèrent de mobiliser les esclaves nègres, en vue de cette expédition[1]. Ce recrutement ne leur était donc pas inconnu. Mais à leurs ouvertures, Mahomet aurait répondu : « Aucun fond à faire sur les soldats abyssins; affamés, ils volent; rassasiés, ils se livrent à la débauche, لاخير في الحبش إن جاعوا سرقوا وإن شبعوا زنوا »[2]. Le verdict est péremptoire et l'exécution complète! Que les polythéistes, les vaincus de Badr, du Handaq et du *fath* ont été de médiocres soldats[3], qu'habituellement des mercenaires les ont suppléés sur les champs de bataille, il devenait difficile d'en disconvenir ouvertement. Un compromis s'imposait! Le Maître, dont la Tradition ne cesse d'invoquer l'autorité, n'avait-il pas loué Halid ibn al-Walid d'avoir « consacré ses esclaves[4] au service d'Allah, في سبيل الله »[5], en d'autres termes, à la guerre sainte. Seulement — et sur ce point on n'admettra aucun tempérament, aucune concession — les Ahābīs de Qorais n'avaient rien de commun avec les nègres, avec « ce rebut de l'humanité », avait dit Hassan ibn Tabit[6] dans son invective contre les Qorais. Bédouins authentiques, ils appartenaient aux tribus du Tihama, du Higaz méridional, aux groupes nomades de Kinana[7] et

[1] *Ag.*, I, 32. Il s'agissait principalement des nombreux esclaves noirs des Mahzoūmites.

[2] *Ag.*, I, 32. Soyoūṭī, *Maudoū'āt*, I, 231.

[3] Ils assistent surtout en spectateurs à la bataille de Honain : كثير شحم بطونهم, ainsi les décrivaient les Anṣārs.

[4] رقيقه, évidemment nègres; la Mecque comptait alors peu d'esclaves blancs. Hālid était Mahzoumite; cf. *Ag.*, I, 32.

[5] Aboū 'Obaid, *Garīb al-ḥadīt* (ms. de Kuprulu, Stamboul), 100 *b*.

[6] *Divan*, 200, 2, cité précédemment.

[7] جمع من كنانة غير عزّل; Ibn Hiśām, *Sira*, 701, 9, poète mecquois contemporain.

de Hoza'a. Voilà les milieux exclusivement arabes[1], où les Qoraiś, en vertu d'accords conclus, allaient recruter leurs auxiliaires, تستجلب العربَ في بواديها[2]. Il leur arrivera même de prendre une tribu entière à la solde de la Mecque, استاجروا حيًّا مِن قبائل العرب[3].

Il faut avoir l'esprit bien mal fait pour ne pas se contenter d'explications aussi satisfaisantes. Reste pourtant une difficulté : l'étrange ressemblance du vocable *Ahābīś* avec le nom des riverains occidentaux de l'Érythrée. Rien de moins embarrassant que cette étymologie pour la fertile imagination des philologues arabes, jamais à court de rapprochements et de gloses opportunistes. Ces opérations se trouvent singulièrement facilitées par la souplesse et la variété inouïes des racines de l'idiome bédouin. Donc, au sujet d'*Ahābīś*, ce serait s'égarer d'y vouloir reconnaître une relation étymologique avec le nom des *Habaś*, *Ohboūś* ou Abyssins. Ne possède-t-on pas le verbe تحبّش « se réunir »; explication patronnée par d'éminents philologues arabes[4] ? Les Ahābīś étaient — on veut bien en convenir — des *bravi* soldés, des mercenaires à gages. Mais si la Mecque s'est décidée à acheter leur concours pour compléter ses cadres, combler les vides de son organisation mili-

[1] Qotaiba, *Ma'ārif*, E., 207; *'Iqd*[3], II, 47; Azraqī, W., 71; Bakrī, *Mo'ğam*, 263-264; Ibn Doraid, *Iśtiqāq*, 119; Yāqout, *Mo'ğam*, E., III, 211; *Ag.*, XIX, 76, 4. Depuis l'hégire, Hozā'a pencha surtout vers l'alliance avec Mahomet; Wāqidī, Kr., 329; Tab., *Annales*, I, 1535.

[2] Wāqidī, Kr., 211. Comp. Hassān cité plus haut جمعٌ بلا نسب, des Bédouins réunis au hasard du recrutement. La Tradition n'en demandait pas davantage.

[3] Wāqidī, Kr., 362. L'article *Ahābīś* manque à l'*Encycl. de l'islam*. Faut-il les reconnaître dans les اوباش واتباع قريش qui au *fath* résistent à Hālid ibn al-Walīd? Tab., *Annales*, I, 1635; Hāzimī, *Nāsih wa Mansoūh*, 154?

[4] Ibn Sikkīt, *Tahdīb* (Cheikho), 53, 706. Hammād ar-Rāwia cité dans Qotaiba, *Ma'ārif*, W., 302. Comp. Hassān ibn Tābit, *Dīvan*, 63, 3. Voir les variantes au texte d'Ibn Hiśām, *Sīra*, 246, 1, vol. II, p. 80.

taire[1], ce fut en leur qualité de confédérés de Qoraiś. Des conventions antérieures avaient prévu le cas, déterminé le *casus foederis*. Quant au nom collectif donné aux condottieri, Aḥābîś rappelait le mont Ḥabaśî, où l'alliance aurait été solennellement jurée, حلفاء قريش تحالفوا تحت جبل يُقال له حبشيّ فسمّوا الاحابيش[2]. Quoi de plus simple? Foin de l'hypercritique! Celle-ci demandera peut-être : pourquoi, à propos d'une convention mecquoise, aller chercher hors du *ḥaram* le théâtre d'un serment religieux? A la Mecque, les sanctuaires abondaient et, au dire de la Tradition, on accourait des quatre coins de l'Arabie, sans parler de la Syrie et de la Mésopotamie[3], afin d'y conclure ou renouveler des alliances. Le lieu de la convention n'a pu être imposé ou conseillé par une des tribus contractantes, celles-ci appartenant aux groupes ennemis de Kinana et de Ḫozaʿa. Certains auteurs semblent avoir soupçonné la valeur de l'objection. Ainsi Yaʿqoûbî place au parvis de la Kaʿba la confédération ou *ḥilf* des Aḥâbîś[4]. Présentée de la sorte, la mise en scène devient plus impressionnante, mais en supprimant l'étymologie complaisante fournie par le mont Ḥabaśî, elle remet en question la manipulation philologique.

A cette dernière exégèse, produit de l'érudition livresque, je reprocherai d'être simplement ingénieuse. Son apparente subtilité ne tient compte ni de la géographie ni même de la grammaire. Le site précis, sa nature exacte — vallée ou mon-

(1) Ainsi aurait agi un chef de Baǵîla, استحجر; *Ag.*, XVIII, 213, 3 d. l.

(2) Ibn Doraid, *op. cit.*, 119. Comp. Ibn Hiśâm, *Sîra*, vol. II, 80.

(3) C'est ainsi qu'on amène à la Mecque les tribus de Kalb et de Taǵlib.

(4) *Hist.*, I, 278, 279. L'histoire s'est inspirée — comme de coutume — de la poésie; cf. Ibn Hiśâm, *Sîra*, 556, 3 d. l., où le «Ḥaṭîm» se trouve mentionné, un fétiche dont l'identification reste encore à établir. Nous y reviendrons dans nos études sur la religion préislamique.

tagne ? — demeurent ignorés[1]. On se contente de le mettre dans la région de la Mecque ou dans le district du Tihāma. Une localisation aussi vague doit justement paraître suspecte. Les auteurs des inappréciables *Moʿǵam* professent trop souvent une répugnance marquée pour résoudre par la méthode de l'autopsie les problèmes de la géographie arabe. Ce manque de critique, cette sorte d'inertie intellectuelle diminuent notablement la valeur de leur riche documentation. Yāqoūt, l'expéditif encyclopédiste, propose de placer le site en question dans la verte vallée de Naʿmān[2], le Naʿmān des acacias-arāk[3], dominant les lieux-saints de ʿArafa et de Minā. Il y a même raison de se demander si, au lieu d'une montagne, nous ne finirions pas par en avoir plusieurs[4]. *Kāhin* et oracles recherchaient volontiers les hauteurs[5]. Parmi les nombreuses cimes, couronnées de hauts-lieux et voisines de la Mecque[6], les exégètes mahométans, voués à l'interprétation du *ǵarīb*, des expressions désuètes du ḥadīṯ[7], ont cherché un toponyme prêtant à des rapprochements avec *Aḥābīś*. Ce genre d'investigations philologiques peut généralement compter sur un résultat rémunérateur, vu la richesse de la toponomastique au désert.

Nos érudits n'ont pas tardé à découvrir ce nom plus ou moins altéré dans les archaïques formules de serment, si ordi-

(1) IBN HIŚĀM, *Sīra*, 246, 1, nomme la vallée *Al-Aḥbaś*. Serait-ce pour faciliter le rapprochement avec Aḥābīś ?

(2) Cf. notre *Berceau*, I, 69.

(3) YĀQOUT, E., III, 211.

(4) AZRAQĪ, W., 71, 491, semble distinguer entre Ḥobśī, mont de l'alliance, et Ḥabaśī, une montagne quelconque; «le nom ne dérive pas de celui d'Abyssin, لم ينسب الى رجل حبشيّ», affirme Azraqī.

(5) Cf. *Osd*, V, 7, bas.

(6) Voir la très copieuse nomenclature de ces montagnes dans les quarante dernières pages d'Azraqī; W. (= éd. Wüstenfeld).

(7) Introduites par les fabricants pour leur donner un faux-air d'authenticité. Ces artifices abondent dans le ḥadīṯ et continuent à fasciner les islamologues.

naires en arabe. A toutes les périodes de leur histoire, les fils d'Ismaël nous apparaissent comme des jureurs invétérés. Ce peuple passionné, débordant de vie ne peut se contenter d'une affirmation, d'une négation banales, conformément à la recommandation de l'Évangile : «sit sermo vester *est, est, non, non*» (Matt., 5, 37). Rarement il résiste à l'envie d'y ajouter un serment, parfois une véritable kyrielle de serments. Certaines sourates du Qoran[1] ne connaissent pas d'autre figure de rhétorique. Les poètes n'en font pas un moins abusif usage. Elle devenait fréquente surtout dans le style, dans les oracles des vieux *kāhin* ou devins. Dans ces archaïques formules, les montagnes saintes, où siégeaient le *kāhin* et son bétyle, devaient jouer un rôle considérable. Les Scénites aimaient à prendre à témoin le caractère sacré de ces hauts-lieux. Ils se juraient une fidélité aussi éternelle que la masse granitique, aussi inébranlable que les assises du mont Ḥabaši, ما اقامَ حُبشى[2], ou encore ما رسا حُبْشِيٌّ مكانَهُ[3]. Dans les serments qoraišites, le nom du Ḥabaši se trouve d'ordinaire remplacé par celui de Ṯaur, de Ṯabīr, de Ḥirā'[4], d'Abou Qobais, sommets plus rapprochés de l'agglomération mecquoise[5] et infiniment mieux connus, grâce aux évolutions et au cérémonial du pélerinage annuel.

(1) Comp. *Qoran*, 19, 69, فوربّك, placé sur les lèvres d'Allah.

(2) BAKRĪ, *Mo'ǵam*, 263-264; QOTAIBA, *Ma'ārif*, W., 302 : (*sic*) ما رسى حبشي مكانه.

(3) YĀQOUT, *Mo'ǵam*, E., III, 211 (= II, 197, éd. Wüst.). Cet auteur connaît aussi la graphie *Ḥabšī*.

(4) Ne pas confondre avec la ville de Ḥīra des phylarques lahmides. Dans les *Ṣaḥīḥ*, cette montagne remplace le Thabor évangélique; *Osd*, III, 378; IV, 63.

(5) Nous étudierons leur rôle plus tard.

II

Nos étymologistes n'en demandaient pas davantage. La découverte de ces formules les a déterminés à placer près du Ḥabaśi le théâtre de la fameuse alliance, de la confédération militaire. Par malheur, ces érudits n'arrivent pas à se mettre d'accord — on vient de le voir[1] — sur la graphie définitive du vocable : *Ḥabaśî*[2], *Ḥobśî*, *Aḥbaś* ou *Ḥabîś*. Hésitation suspecte et accusant une information livresque! La forme *Ḥabîś*, de beaucoup la plus rare, se voit préférée par Bakrî. Mais, ajoute ce géographe, les traditionnistes اهل الحديث se prononcent pour l'orthographe Ḥobśî[3]. C'est l'endroit où, un demi-siècle après la mort de Mahomet, devait mourir l'insignifiant ʿAbdarraḥmân, fils du calife Abou Bakr[4]. Toutes ces divergences insinuent que nos critiques ont ignoré ou préféré ignorer l'étymologie véritable et compromettante d'Aḥâbîś. En désespoir de cause, ils se sont arrêtés aux essais d'exégèse dont nous venons de donner des spécimens médiocrement satisfaisants. Ces explications trahissent visiblement l'embarras de leurs auteurs. A leurs yeux, elles présentaient l'avantage d'éloigner tout rapport avec les nègres d'Abyssinie, عبدان اهل مكّة, avec les سُودان مكّة[5]. Le patriotisme local tenait énormément à ce résultat, disons mieux, à cette confusion.

(1) Voir la page précédente.
(2) *Chroniken*, W., II, 17, 46.
(3) Bakrî, *op. cit.*, 263-264.
(4) *Ag.*, XIV, 70; XVI, 96. On y trouverait son tombeau; sur ce point l'affirmation d'Azraqî, W., 432, مات بالحبشى ذم يُحمل الى مكّة, doit prévaloir. Il demeure la meilleure autorité pour l'histoire de la région mecquoise. Ses successeurs se contentent de le copier. Comp. *Osd*, III, 306.
(5) *Osd*, V, 83, à propos de Waḥśî.

Dans son empressement pour combler les énormes lacunes de l'historiographie nationale, l'école mecquoise n'a pas suffisamment résisté à la tentation de se documenter chez Ḥassān ibn Ṯābit, malgré l'inspiration nettement antiqoraišite du chantre médinois [1]. Mahomet, volontiers indulgent pour son poète lauréat, s'était vu dans la nécessité de le rappeler à l'ordre. Ces maladresses des annalistes mecquois montrent une fois de plus quelles obscurités enveloppaient l'intelligence des vieilles poésies, et cela moins d'un siècle après leur composition! Voilà comment, en dépit de leur flair linguistique remarquablement délié, les rédacteurs de la *Sīra* en sont arrivés à distinguer malaisément entre une satire et une pièce d'intérêt historique. Désagréable méprise dans laquelle a donné un Ibn Hišām, si familiarisé pourtant avec la littérature poétique et d'ordinaire plus exigeant en matière d'authenticité [2].

Le 61e fragment du divan de Ḥassān [3] — ce témoin des rancunes médinoises contre l'envahissement des *Mohāǧir*, émigrés qoraišites, — renferme des allusions aux faits militaires de la vie du Prophète. Au lieu de Ḥassān, le philologue Aboū Zaid al-Anṣārī [4] revendique la pièce pour Kaʿb ibn Mālik, un poète médinois contemporain. Ces hésitations, très motivées quand il s'agit des œuvres de Ḥassān, où les apocryphes abondent, soulignent de nouveau l'incertitude de la tradition et de la critique littéraires, auxquelles nous devons la transmission des anciens recueils poétiques. Quoi qu'il en soit, le morceau est ancien et de provenance médinoise. Dans

(1) Cf. Ibn Hišām, *Sīra*, 579; comp. 523.

(2) Peines prises par lui en vue de vérifier les citations poétiques; *Sīra*, 337, 6 d. l., 416, 418, 419, 421, 462, 463, 14 et *passim*.

(3) D'après l'édition de Hirschfeld, «Gibb Memorial Fund», malheureusement insuffisante au point de vue critique.

(4) Ibn Hišām, *Sīra*, 613, 9. Le grand-père d'Aboū Zaid, صاحب الغريب ou صاحب النحو (*Osd*, V, 203), était Compagnon; *Osd*, loc. cit. Aboū Zaid devait donc connaître l'histoire littéraire des Anṣārs.

cette *naqîḍa* ou riposte, l'auteur est censé donner la *réplique* à un rimeur mecquois, Hobaira ibn Abi Wahb. Il y a généralement lieu d'accueillir avec défiance les productions des poètes qoraišites antérieures au *fatḥ*[1], occupation de la Mecque. Voici le passage le plus intéressant pour nous de cette rhapsodie attribuée à Hobaira et composée avec des centons de provenance variée : « سُقْنا كِنانَةَ مِن اطراف ذي يَمَنٍ ; nous avons enrôlé (les nomades de) Kinâna depuis les confins du Yémen...[2] ! »

Le ton emphatique suffit pour dater le morceau : il nous transporte à l'époque de l'impérialisme qoraišite. Parmi les concitoyens d'Abou Sofian, personne n'ignorait à ce point le pouvoir limité de la Mecque sur ses indociles voisins. Mais l'énormité même de cette exagération devait la recommander aux compilateurs de la *Sîra* et ils se sont empressés d'incorporer toute la pièce dans leur recueil composite. Voici maintenant la réplique du poète médinois, Ḥassân ou Ka'b :

Dans votre hostilité aveugle, vous avez enrôlé les Kinâna contre le Prophète; mais l'armée d'Allah les confondra.
Hordes d'*Aḥâbîš*, réunis sans lien de parenté, défenseurs de l'erreur; victimes des suppôts de l'infidélité!

انتم احابيش جُمِّعْتم بلا نسب   ائِمّة الكُفْر غرّتكم طواغيْها [3]

Dans ce dernier vers, le vocable *Aḥâbîš*, un ἅπαξ λεγόμενον dans la poésie contemporaine et préislamite[4], a, de bonne heure, attiré l'attention de la Tradition musulmane.

(1) A propos des élégies consacrées aux morts de Badr, comparez la remarque critique d'IBN HIŠÂM, *Sîra*, 534, 1; cf. *ibid.*, 416, 418, 524, 528, 530.

(2) IBN HIŠÂM, *Sîra*, 612, 9. On enrôlait parfois les Azd (voir plus loin), lesquels étaient Yéménites; cf. *Osd*, III, 328. Voir plus bas.

(3) ḤASSÂN IBN ṮÂBIT, *Dîwân*, 61, 1, 3.

(4) Il reparait seulement dans une réplique de Ka'b ibn Mâlik; IBN HIŠÂM,

Cette Tradition, on l'imagine encore parfois[1] se formant, se développant parallèlement avec l'apparition et l'évolution du système qoranique. Elle puiserait dans une documentation remontant en droiture au Prophète, transmise, contrôlée par une nuée de témoins, *nubes testium*, l'innombrable armée des Compagnons, dont les *Osd* et les *Iṣāba* nous ont conservé les notices multipliées par les préjugés, par l'ignorance des compilateurs[2], et non moins par les exigences des tribus, désireuses de se savoir représentées dans cette galerie d'illustrations islamiques. Cette conception ne résiste pas à l'examen. Nous sommes heureux d'ajouter une nouvelle preuve à la démonstration donnée précédemment[3]. Le zèle pieux des épigones, des *tābiʿī* pour la composition d'une *Vita* officielle du Prophète contribua manifestement à promouvoir l'étude de la littérature préhégirienne. On recueillit avec ardeur les *membra disjecta*, les fragments épars destinés à former le *Corpus* des divans poétiques. Fiévreusement on compulsa cette collection pour en extraire les matériaux de la future *Sīra*. Encouragés par le résultat des premières recherches, les vieux annalistes n'ont pu négliger les productions[4] circulant sous le nom de la célèbre triade médinoise, Ḥassān, Kaʿb, Ibn Rawāḥa, défenseurs infatigables d'Abou'l Qasim, الذين يناضلون عن رسول الله صلعم[5], à la fin d'y compléter leur dossier historique.

Au cours de ce dépouillement laborieux, ils sont tombés en arrêt devant le mystérieux vocable *Aḥābīš*. L'étude des nom-

Sīra, 614, 5 d. l., et chez un poète de Gifār (*ibid.*, 804, 6 d. l.), si le morceau est authentique.

[1] On consent tout au plus à sacrifier la période mecquoise; voir Wellhausen cité dans *Berceau*, I, introduction, VII.

[2] Voir précédemment.

[3] Voir notre *Qoran et Tradition*. Plus que jamais nous croyons à la solidité de la position prise ~~alors~~.

[4] Considérablement remaniées.

[5] Cf. *Osd*, III, 157; IV, 248.

breuses collections, « *Ġarīb al-ḥadīt*, expressions rares[1] dans le ḥadīt », nous permet de supposer comment ils sont arrivés à se former une opinion. La comparaison du contexte les a amenés à y voir un terme *technique*, extrait du lexique militaire de Qoraiś et désignant les recrues de Kināna. La glose avait l'avantage de flatter l'amour-propre des Mecquois. Bien différente paraît avoir été l'intention du satirique médinois — on peut choisir entre les trois noms cités plus haut — lequel lui a donné la seule signification que le mot comportât de son temps. A l'en croire, l'armée, réunie par Qoraiś contre Mahomet, représente, elle lui rappelle un ramassis de nègres, levés de force et tumultueusement à la façon des Abyssins, des esclaves d'Afrique; mais non pas des hommes libres, des Arabes authentiques, spontanément groupés à la voix du sang, du *nasab*[2], autour du drapeau et pour la défense de leur tribu. Le trait cadrait merveilleusement avec le ton général de la diatribe et atteignait par ricochet le chauvinisme des financiers mecquois, ennemis du Prophète et des Anṣārs. Ḥassān ibn Tābit[3] excellait dans ces ripostes virulentes et voilà comment on a, de préférence à ses collègues de la triade, voulu lui attribuer la paternité littéraire du fragment en question, si dur pour l'amour-propre de Qoraiś.

Dans sa consciencieuse[4] rédaction de la *Sīra*, Ibn Hiśām va nous mettre sur la voie d'une solution recevable. Cet auteur distingue, ou pour parler plus exactement, reproduit la dis-

[1] Trouvées par des faussaires, qui se sont procuré de la sorte l'occasion de les expliquer et d'étaler leur érudition.

[2] D'où l'expression : جمّعتم بلا نَسَبِ. D'après la Tradition, le *nasab*, la généalogie est la caractéristique exclusive des Arabes. Les انباط, les اعاجم ne sont désignés que par leur localité, قرية.

[3] Lequel « يقبل على الانساب, affecte les personnalités »; *Osd*, IV, 248, 3.

[4] Par les scrupules d'exactitude littéraire que trahit l'auteur. En particulier il semble avoir pris sur lui de contrôler toutes les citations poétiques et sait discrètement laisser percer son scepticisme au sujet de leur authenticité.

IMPRIMERIE NATIONALE.

tinction déjà insinuée, croyons-nous, dans la version qu'il avait sous les yeux, entre les « Aḥabiś de Qoraiś et leurs confédérés militaires de Kinâna et du Tihama. . . اجتمعَتْ قريش باحابيشها ومَن اطاعَها مِن قبائل كنانة واهل تهامة »[1]. Cette importante démarcation doit être retenue. Elle se trouve encore plus accentuée dans d'autres textes enregistrés par Waḥidi, Ṭabari, Waqidi[2]. Ainsi il est question d'un enrôlement où figurent « deux mille Aḥabiś, sans compter les Bédouins alliés, استاجر الفَين مِن الاحابيش . . . سِوَى مَن اجابَ لَهُ مِن العرب »[3]. Nombreux sont les passages, où les mercenaires des Banou Bakr, à savoir les Ġifar, se trouvent soigneusement mis à part des Aḥabiś. Que nos compilateurs et annalistes aient tous nettement entrevu cette distinction, que certains parmi eux aient même tacitement admis la synonymie des Aḥabiś et des condottieri arabes, le fait demeure sans conséquence. Avec le procédé de l'ancienne historiographie arabe, se bornant à la reproduction scrupuleuse des *riwāyāt* ou versions, nous savons à quoi nous en tenir. Si, en chronographie, cette méthode représente l'enfance de l'art d'écrire, elle nous offre en revanche la possibilité de remonter à la donnée primitive[4].

Il en résulte, pensons-nous, que le dossier de la question réuni au Ier siècle de l'hégire indiquait suffisamment l'existence d'éléments non bédouins parmi les forces militaires de la Mecque. Ainsi donc, la masse des Aḥabiś proprement dits

(1) Ibn Hiśâm, 556, comp. p. 675, 5 d. l.; Wâqidî, Kr., 199, 9; Ṭab., *Annales*, I, 1384, 14-15; 1385, 16; *Ag.*, XIV, 12; I. S., *Ṭabaq.*, IIᴵ, 47, 9, احابيشهم ومَن تبعهم مِن العرب ; Samhoudî, *Wafa'*, I, 214.

(2) Voir la note précédente; Ibn al-Atîr, *Kâmil*, E., I, 247, 7 d. l., كنانة جميعها والاحابيش.

(3) Wâhidî, *Asbab*, 177; comp. Ṭab., *Annales*, I, 1635, 12, 16.

(4) Contrairement à la méthode *harmonisante* d'un Ibn al-Atir, par exemple dans son *Kamil*, lequel aboutit par la fusion des *riwāyāt* à obtenir une narration unique et suivie.

était sans contredit formée de troupes nègres. Mais ces soldats abyssins se trouvaient accompagnés, mêlés de nomades, de combattants d'origine arabe au teint moins foncé que celui des descendants de Cham. D'abord les fameux *halî', sa'loûk, fâtik*, ramassis de sicaires et de brigands, *losoûs, śayâṭîn*[1], aux dénominations aussi variées que leurs aptitudes malfaisantes, les *bravi*, réfugiés sur le territoire mecquois[2] et toujours prêts à vendre leur épée. En ces Scénites, hommes de rapine et de sang, je crois reconnaître les soldats de fortune, les aventuriers à la suite des clans qoraiśites, لفها, ainsi parlent les textes[3]. Venaient ensuite, mais dans une proportion plus considérable, les Bédouins des tribus voisines de la Mecque, momentanément rattachés à sa querelle par la convoitise ou par la communauté d'origine. A ces deux catégories : réfugiés et Scénites du Tihama, les dirigeants qoraiśites demandaient de fournir les recrues, les hommes chargés d'encadrer ces troupes mixtes, de maintenir la cohésion parmi ces effectifs d'Africains. Par extension, on a donné aux bandes ainsi constituées, à cette cohue de soudards, nègres et Bédouins, l'appellation d'*Aḥâbîś*[4]. Ainsi de nos jours, la qualification de Sénégalais, d'*Askaris*, englobe l'élément indigène et européen composant ces formations spéciales dans nos armées d'outre-mer. Mais le vocable Ahabiś attestait clairement la prédominance numérique des Chamites, esclaves ou autres fixés à la Mecque. Si nous persistions à conserver des doutes à cet égard, les textes seraient là pour nous rappeler que les Waḥśî[5], les Ṣo'âb, les Aboû Rowaiḥa

(1) Voir précédemment.

(2) Appartenant principalement aux tribus de Kinâna.

(3) Wâqidî, Kr., 201, 1; 211, 3 d. l.; 213, 1; Ag., XIX, 76, 3; 79, 7; 'Iqd', II, 47. Composés de *ḥalîf*, «partisans, valetaille, etc.». Cf. Ag., XIX, 77, 8, 11, 14, etc.

(4) Voilà pourquoi d'authentiques Bédouins (voir plus haut la référence d'Ibn Qais ar-Roqayyât) ont pu être qualifiés d'Aḥâbîś.

(5) Nom fréquemment donné aux nègres mecquois.

appartenaient à l'élément servile de la population qoraišite, من عبدان اهل مكّة ou من سودان مكة.

Embrigadés de la sorte, habilement encadrés, les Aḥabiš avaient leur *sayyd* particulier, سيّد الاحابيش, leur commandant suprême, toujours un Arabe, appartenant à la région du Tihama; de préférence un chef de Kinana, la tribu-mère de Qoraiš[1]. Quand le recrutement blanc consistait principalement en Hoza'ites, la nécessité s'imposait alors de choisir un sayyd parmi ces derniers[2], procédure suivie antérieurement à l'alliance des Hoza'a avec Mahomet[3]. Parfois les rivalités existant entre les groupes nomades — Ġifar et Aslam s'en voulaient à mort — forçaient à nommer deux chefs[4]. Le sayyd des mercenaires était un personnage considérable, jouissant de son franc-parler — même à l'égard d'un Abou Sofian — et affectant volontiers vis-à-vis des Qoraišites cette humeur indépendante, chère aux Bédouins[5]. Seuls les clans du patriciat, les *Abṭaḥī*, bénéficiaient du privilège de posséder, sur l'étroit parvis, فناء, entourant la Ka'ba, leurs cercles particuliers, *nādi* ou *maǵlis*[6]. Cette faveur enviée, il avait fallu l'octroyer aux Banou Ġifar, sans doute en considération de leurs services à la guerre[7]. La charge de commandant des Aḥabiš

(1) Ibn Hišām, *Sira*, 245, bas; *'Iqd'*, II, 47.

(2) *Ag.*, XIX, 76, 4; *Osd*, II, 16.

(3) Parfois après, tous les clans de Hoza'a n'ayant pas adhéré à l'alliance: *Osd*, II, 16. Certains même — nommons les B. Mostaliq — sont durement châtiés par Mahomet.

(4) Ibn al Atir, *Kamil*, E., I, 248, 2. Chef des Aḥābiš tué à la guerre; *Ag.*, XIX, 79, haut.

(5) Ibn Hišām, *Sira*, 582, bas. Comp. 245-246.

(6) C'est le sens de la locution fréquente : وقريش في انديتهم; *Osd*, II, 257, 4; Ibn Hišām, *Sira*, 202; cf. *Osd*, IV, 55, 5 d. l.; 56, 3; 58.

(7) *Osd*, III, 150, 7 d. l. Quoique possédant de nombreux représentants à la Mecque, nulle part les Hoza'a ne sont signalés comme jouissant de ce privilège. Concession dangereuse; antérieurement à l'usurpation de Qoṣayy, les Hoza'a avaient possédé la desservance de la Ka'ba et des sanctuaires mecquois.

paraît avoir fréquemment changé de titulaire, s'il est permis d'en juger par l'histoire des six années d'hostilités entre le Prophète et ses anciens concitoyens. Les Mecquois ne pouvaient se passer des auxiliaires arabes. Mais leur politique ombrageuse tenait à faire sentir leur dépendance aux sayyd bédouins, à prévenir la menace d'une dictature militaire. Dignité essentiellement temporaire : c'est la conclusion insinuée par les locutions fréquentes dans les chroniques se rapportant à cette période : « كان يومئذ سيّد الاحابيش, tel sayyd remplit *à cette date* la charge de commandant des Aḥabîś »[1]. Cette instabilité, cette surveillance ombrageuse rappellent des traditions chères à toutes les démocraties et aussi le caractère jaloux des Mecquois[2].

Par ailleurs, ces marchands avisés n'ont pu commettre l'imprudence de grouper, d'armer leurs esclaves noirs, sans leur assigner des contrôleurs, répondant de la discipline chez ces Africains à l'humeur capricieuse, sujets du puissant royaume d'Aksoum, compatriotes des Abyssins qui, à la veille du VIIe siècle chrétien — l'année de l'*Éléphant*, — avaient occupé la Mecque. Ces souvenirs récents pouvaient éveiller en ces esprits mobiles des aspirations dangereuses. A cette époque, l'Éthiopie formait un état militaire, où l'on guettait l'occasion favorable de reprendre les projets de pénétration[3] en Arabie. Rien n'y rappelle l'Éthiopie fantaisiste des *Ṣaḥîḥ*, prétendument gouvernée par un Négus acquis à l'islam[4], dont le frère serait venu à Médine s'enrôler dans la domesticité du Pro-

(1) I. S., *Ṭabaq.*, II[1], 70, 13 ; *Ag.*, XIV, 20, d. l. ; XIX, 79, 7 ; IBN HIŚÂM, *Sîra*, 245, 743 ; *'Iqd*[1], II, 47. Un des plus célèbres fut un سيدالقارة (BOḤÂRÎ, *Ṣaḥîḥ*, Krehl, II, 59, 4), clan de Kinâna, fournissant de merveilleux archers : WÜSTENFELD, *Register*, 119 ; ṬAB., *Annales*, I, 1538. *Osd*, III, 307, 4 d. l. fait des Qâra des Asad-Ḥozaima ; comp. Ibn Hiśâm, 245, d. l.

(2) Cf. MOSLIM, *Ṣaḥîḥ*[2], I, 486, 11.

(3) Nous y reviendrons dans notre monographie de la Mecque.

(4) IBN HIŚÂM, *Sîra*, 717.

phète[1]. Nous voyons les Aksoumites disputer à la Mecque le commerce de l'Inde et leur marine tenir la mer Rouge. Ces considérations expliqueront l'empressement des Qoraišites pour encadrer leurs troupes noires de combattants arabes, responsables de leur loyalisme[2]. Ce fut le rôle assigné aux Bédouins et aux sayyd du Tihama, placés à leur tête. Cette mission nationaliste devait achever, on voulait bien l'espérer, de rattacher à la querelle de la Mecque ces Scénites, difficiles à tenir en main et jaloux de sa prospérité.

Outre son commandant particulier, le corps mixte des Aḥabiš possédait également son drapeau spécial, sous lequel on les voit combattre à côté des Qoraišites[3]. Une convention écrite stipulait dans le détail les modalités de leur coopération militaire, la durée de leur service et aussi les privilèges, les rémunérations auxquels ils prétendaient. A l'occasion, leurs chefs[4] ne manquaient pas d'en appeler au respect de ces accords[5] et d'exercer en faveur de leurs contribules, de passage à la Mecque — fût-ce contre les plus puissants personnages de Qoraiš, — leur droit de protection[6]. Auxiliaires des Mecquois, les Aḥabiš arabes demeurèrent toujours trop foncièrement bédouins pour accepter d'être traités en inférieurs ou seulement en stipendiés.

(1) *Osd*, II, 144; V, 273.

(2) Par endroit, la lecture de la *Sira* produit l'impression que Mahomet avait partie liée avec le Négus.

(3) Wâqidi, Kr., 199; 201, d. l.

(4) Menaçaient de soulever leurs hommes, لَأَنْفِرَن بالاحابيش; I. S., *Ṭabaq.*, II[1], 70, 15.

(5) حالفناكم وعاقدناكم; Ṭab., *Annales*, I, 1539, 2. Au temps d'Ibn Gobair, *Travels*[2], 97, 131, la garde des émirs de la Mecque était composée de nègres. La situation s'est à peine modifiée depuis: Burckhardt, *Voyages*, I, 152, 328, 329. Cf. L. Roches, *Dix ans à travers l'islam*, 1834-1844, p. 310.

(6) Cf. *Osd*, II, 116.

III

Ces détails font penser à Carthage, à Venise et autres républiques marchandes, avec lesquelles l'histoire de la Mecque préislamite offre plus d'une analogie. Les textes relatifs aux Aḥabiś fourniront, quand on voudra, le canevas d'une *Salammbô* qoraiśite. Ibn Ǵodʿān, Abou Sofiān[1], tel autre de leurs collègues, les *aśrāf*, patriciens du Baṭḥa'[2], se trouvent tout indiqués pour reprendre le rôle d'un Amilcar, d'un Hannon. Avec les mœurs faciles de l'ancien paganisme arabe, licence stigmatisée par le Qoran, l'on n'éprouvera aucune difficulté pour découvrir une *Dāt an-Niṭāqain*, « à la double ceinture »[3], destinée à rappeler la troublante héroïne de Flaubert[4]. De part et d'autre, nous voyons une oligarchie de financiers, le commerce, le capital, obligés d'acheter la protection de dévouements mercenaires.

Au lieu de ces souvenirs classiques, mais déjà lointains, constatons plutôt combien cette organisation rappelle, si je ne

(1) Cf. *Ag.*, XIX, 75, etc.

(2) Ce vocable signifie non seulement « lit d'un torrent », mais encore « gravier »; cf. *Osd*, IV, 42, 9 : « فبحث بيده في البطحاء », le Prophète creusa de sa main dans le gravier ». Ceci pour justifier l'interprétation de Ch. Huber dans *Voyage dans l'Arabie centrale*, p. 54 (extrait du *Bull. Soc. Géogr.* de Paris, 1884-1885), contre une critique de la rédaction. Huber donne l'interprétation qu'il a recueillie sur les lieux et n'a pu, avec son habitude de l'idiome bédouin, prendre « le contenant pour le contenu », comme affirme la note. Comp. encore *Osd*, IV, 73, 6 : « اناخ بالابطح ثم كوم كوما من البطحاء », il s'arrêta dans l'Abṭaḥ (autre nom du quartier al-Baṭḥā') et fit un amoncellement de gravier ». Autres exemples, Samhoudī, *Wafā'*, I, 49; II, 164, bas.

(3) Cf. notre *Fāṭima*, 5.

(4) Rappelons les jeunes Bédouines chargées sur le champ de bataille de garder la *qobba* sacrée, le tabernacle-fétiche de la tribu. Nous y reviendrons ailleurs, en étudiant la religion préislamite.

m'abuse, celle des *Askaris* italiens et des troupes coloniales. Les soldats sont nègres, mais les cadres sont blancs. Dans ces levées, en grande majorité composées d'Africains, les gradés — si ce vocable moderne vient ici à sa place, — le corps des officiers, *sayyd, ra'īs, 'arīf*, les seuls ayant droit aux *anfāl*, au butin et aux dépouilles de l'ennemi [1], tous les galonnés enfin sont invariablement pris parmi les Arabes. Pour ce choix, on a dû penser en première ligne aux fameux réfugiés ou *halī'* : les Barrad, les Abou 't-Ṭamaḥān, les Ḥāġiz, les Ḥarit ibn Ẓalim [2]. L'esprit d'initiative, fécond en ressources — la guerre est affaire de ruse, disaient les Arabes, الحرب خدعة [3], — la carrière aventureuse de ces écumeurs du désert les désignaient d'avance aux préférences des dirigeants de la *Mala'* ou sénat mecquois. Ils connaissaient leur bouillante valeur et ces condottieri ne demandaient — nous l'avons vu — qu'à louer leurs services. Dans leur retraite du *ḥaram*, ils souffraient de leur inactivité momentanée [4]. La Mecque savait sans doute apprécier de tels auxiliaires. Autrement on s'expliquerait mal l'octroi du titre envié de *ḥalif* qoraišite — cette distinction entraînait des obligations militaires [5] — et tous les égards témoignés à des hôtes par ailleurs fort encombrants [6]. En considération

[1] Aux esclaves on promet la liberté comme récompense de leur valeur. Ainsi pour Waḥši à Ohod. Même règle observée dans les armées du Prophète. Les seuls combattants libres peuvent prétendre au «sahm».

[2] Les Qoraiš leur fournissent des armes; *Ag.*, X, 98.

[3] Cf. *Berceau*, I, 248. Beaucoup devancent à pied le cheval lancé au galop; *Osd*, V, 178; *Berceau*, I, *loc. cit.* Les notices des *ṣoʿlūk* s'étendent avec complaisance sur ces ruses.

[4] Par exemple Aboū 't-Ṭamaḥān; cf. *Berceau*, I, 172.

[5] Cf. I. S., *Ṭabaq.*, III[2], *passim* : les nombreux *ḥalif* bédouins des Anṣārs prennent toujours part aux *mašāhid*. Citons seulement ceux de la tribu de Balī; *Osd*, III, 337, 347, 369, 398; V, 106, 144, 146. Ḥalif taqafite combat à Honain avec Qoraiš; *Osd*, IV, 7, 6.

[6] Comp. *Ag.*, XIX, 75, 4-8, Al-Barrād à la Mecque. Par ses excès il entraînera la république dans la désastreuse guerre du Fiġār.

de ces services, la république voulait bien fermer les yeux sur leurs moins excusables déportements. L'ingénieuse combinaison offrait l'avantage d'occuper utilement le turbulent génie de ces déracinés, de distraire l'irrésistible penchant à la razzia[1] animant les faméliques Bédouins du Ḥiǵâz méridional.

De plus, en prenant à sa solde les sayyd de Ġifâr, de Ḥozâʿa et des autres tribus pillardes du Tihâma, la Mecque se flattait de les compromettre en sa faveur et de les attacher à la défense de ses propres intérêts. Assurément ces calculs ne démontrent pas le courage personnel de ces financiers, mais ils justifient une fois de plus le bon renom, l'habileté de la diplomatie qoraiśite, احلام قريش[2]. Faut-il s'étonner si cette situation complexe n'a pu être dûment observée par les rédacteurs prévenus[3] de la *Sîra* et si l'étroitesse de leurs conceptions, l'obstination dans leurs préjugés chauvinistes ont maintenu si longtemps sur une fausse piste l'érudition occidentale[4]?

Dans *Fâṭima et les filles de Mahomet* (p. 29), nous nous sommes permis d'articuler des réserves sur le caractère des exploits surhumains, attribués aux héros haśimites, avant tout à ʿAlî[5]. Parmi tous les rédacteurs de *Maġâzi*, le śiʿite Waqidi[6] se distingue principalement par son absence de mesure[7]. Nous nous demandons maintenant si les institutions

(1) Cf. *Berceau*, I, 177.

(2) Des حلماء قريش; *Osd*, V, 21; *ḥilm* d'Abou Sofian: *Ag.*, XV, 11, 10.

(3) Par le *primat* attribué à Qorais. كانوا امام الناس وهاديهم; Ibn Hiśâm, *Sira*, 933, 7; comp. I. S., *Ṭabaq.*, I², 2. Ibn Daibaʿ, *Taisîr al-woṣoûl*, III, 108, 11. Nous avons traité la question dans notre *Yazîd*.

(4) Comp. C. de Perceval, *Essai*, I, 253; Sprenger, *Moḥammed*, index s. v. *Ahabîś*; Grimme, *Mohammed*, I, 106; Cl. Huart, *Hist. des Arabes*, I, 144.

(5) Cf. *Faṭima*, 45. La notice de ʿAlî dans *Osd*, IV, 16, etc., est de même composée en majeure partie d'après des sources śiʿites.

(6) Waqidî, Kr., 179, 5, منعوق . . . من الاحمر والاسود, où — il s'agit de Médine — *aswad* pourrait désigner des troupes nègres. Cf. Caetani, *Annali*, II, index s. v. *Aḥabîś*.

(7) Chez lui les Omayyades sont grotesques, voir p. 268-269; les Hâśi-

militaires de la Mecque mieux connues ne nous obligeront pas à souligner plus énergiquement nos précédentes réserves? On voit comment ces prolégomènes, la reconstitution de la Mecque préhégirienne nous ramènent incessamment à la critique interne de la *Sīra*. A propos de cette compilation, nous écrivions dans *L'âge de Mahomet et la chronologie de la Sīra*[1] : «Il ne peut être question de tout rejeter en bloc... Au lieu de renverser la lourde construction élevée par la Tradition, contentons-nous de la démonter pierre par pierre, pour examiner la valeur des matériaux employés. Opération fastidieuse mais indispensable!» Cette monographie consacrée aux Aḥābīś en fournira, nous l'espérons, une preuve nouvelle. A qui s'en prendre, si elle diminue notre confiance dans la valeur de la primitive littérature islamique?

A en croire la Vulgate historique musulmane, ʿAlī aurait été élevé dans le giron de Mahomet, au naturel si pacifique[2]. Cet intérieur bourgeois, asile de la vénérable Ḫadīǵa et de ses filles, n'a certainement pas contribué à développer les aptitudes militaires du futur mari de Fāṭima. Il se trouva un des derniers, parmi les *Emigrés*, à rallier Médine après l'hégire[3]. Antérieurement à Badr, il ne figure dans aucune attaque de caravanes, ne prend part à aucune des razzias, opérations d'ailleurs fort insignifiantes, dont le récit vient rompre la monotonie de cette période d'installation. Si ces données, toutes extraites de la *Sīra* et des plus respectables *Ṣaḥīḥ*, demeurent recevables, comment le jeune

mites, sans en excepter les femmes, toujours sublimes, 281-282; comp. 267, 10, etc.

(1) *Journ. asiat.*, 1911[1], 209-250.

(2) Cf. *Fāṭima*, 23. Cette conception est utilisée par la *Sīra* pour dirimer entre ʿAlī et Abou Bakr la question si débattue du «premier musulman» en date. Voir la notice de ʿAlī dans *Oṣd*, IV, 16-18.

(3) Cf. *Fāṭima*. Pour le nombre des filles de Mahomet, voir *ibid.*, p. 2, etc. D'après le *Qoran*, *33*, 59, قل ... لبناتك, il faudrait en admettre au moins deux.

Hāśimite, au sortir de ces années de vie cachée, sans transition, sans initiation aucunes, déploie-t-il, à la première rencontre avec l'ennemi, des qualités aussi héroïques, une telle expérience des combats[1]? Le commerce par caravanes aurait — on a voulu le supposer — initié les marchands, les courtiers mecquois au maniement des armes, développé chez eux l'esprit guerrier. Nous aurions mauvaise grâce à y contredire, si les rivaux de Mahomet ne s'étaient préalablement déchargés de toute la partie militaire dans l'organisation de ces convois. Dans ce milieu, le Maḫzoūmite païen al-Ḥārit̠ ibn Hiśām ne paraît pas avoir été seul à se rappeler qu'il était père de famille[2]. Nous le savons, la verve gouailleuse des bardes nomades s'est parfois vengée des avanies subies devant les guichets des banques mecquoises. Mais leur malice ne suffit pas à expliquer ces insinuations pessimistes. Autrement, les ennemis de Mahomet, au courant de ces dispositions, auraient-ils accepté de confier à la loyauté douteuse de Bédouins pillards la défense de leur cité et de leurs richesses? Pourquoi persévérer dans une politique aussi périlleuse?

Cependant que les Mecquois enrôlent les Ḫozāʿa et les Ġifār, les contribules, les parents de ces mercenaires, — sans en excepter ces derniers, — soldés par Qoraiś, traitent avec Mahomet et exercent l'espionnage pour son compte[3]. Parmi les Compagnons bédouins du Prophète, les notices hésitent régulièrement pour établir leur généalogie : Ġifārī, Aslamī ou Ḫozāʿī[4]? Un Ġifārī, et non des moindres, — rattaché au clan

[1] Plus tard même, on contestera au calife cette expérience; *Fāṭima*, 29. Comment il essaie de se défendre; *Ag.*, XV, 45.

[2] Comp. les vers de Ḥārit̠ ibn Hiśām; Ibn Hiśām, *Sira*, 523, 10-13; il y exploite le thème de la parenté. «A quoi bon se faire tuer pour le drapeau, pour la cause?»

[3] Surtout les Ḫozāʿa. Un Ġifārī prévient Mahomet de l'expédition de Qoraiś; Wāqidī, *Kr.*, 202, 7; cf. Caetani, *Annali*, II[1], 1071, 1072.

[4] *Osd*, III, 244.

illustre des Omayyades par le titre de ḥalif, — se fait tuer pour l'islam au pied des donjons de Haibar[1]. Les Scénites s'amusent à ce double jeu, à passer d'un camp dans l'autre, au gré de leur humeur mobile et avec l'intention de provoquer des enchères. Leur présence dans les rangs de l'armée médinoise leur a valu les bénédictions du Prophète enregistrées par les recueils canoniques[2]. On achève enfin de pénétrer le véritable tempérament des Mecquois, leurs dispositions médiocrement belliqueuses, en étudiant le luxe de précautions adoptées par la république qoraisite, afin de prévenir les surprises possibles de la part de ces auxiliaires incertains, qui n'hésitaient pas à recourir à la menace[3], quand on s'avisait de les contrarier.

Car il ne faut pas nous figurer une organisation comprenant des casernes, des troupes permanentes. Les enrôlements[4] de Bédouins se faisaient pour le temps de la guerre, pour la seule durée d'une campagne. Encore les nomades indisciplinés n'attendaient pas toujours le terme de leur engagement avant de se débander en masses. Nous le savons par l'histoire du siège de Médine, celui du *Handaq* ou du fossé. En temps de paix, les *hali'* ou réfugiés vivaient dans l'entourage de leurs patrons, les grands banquiers qoraisites[5]. Ces *bravi* les suivaient dans leurs sorties à la Mecque pour les défendre au besoin contre leurs ennemis, ou bien, — tel Barraḍ, — ac-

[1] *Osd*, III, 270. Les Ġifār se trouvèrent en nombre à ce siège; voir plus bas.

[2] Voir plus haut. La légende d'Abou Darr a bénéficié de cette situation; *Osd*, V, 187-188.

[3] De passer dans le camp de Mahomet; Ṭab., *Annales*, I, 1539.

[4] Pour les chiffres, voir plus haut. Wāqidi cite «2,000», Ibn Sa'd, *Tabaqat*, II¹, 47, 9, «4,000 Aḥābis et Bédouins enrôlés».

[5] A la Mecque, les étrangers s'attachent au service des *aśrāf*; cf. *Osd*, III, 288, bas. De toute nécessité, il fallait s'assurer une protection, *ḥilf* ou *ğiwār*.

compagnaient au dehors leurs envois d'argent et de marchandises. Quant aux Banou Ġifar et leurs cousins nomades du Tihama et des sous-tribus de Kinana, la plupart s'employaient à guider, à convoyer les trafiquants; ils servaient d'escorte aux caravanes qoraišites, lesquelles empruntaient et louaient leurs chameaux : autant de services généreusement rétribués !

Bien différente se trouvait être la condition des Abyssins et des noirs d'Afrique. Ces ilotes, condamnés au régime de la *ḍarība* ou *ḫarāǧ*, taxe quotidienne payable à leurs maîtres, gagnaient misérablement leur vie dans les bazars, dans les échoppes de la cité. Ils demeuraient à la disposition de leurs propriétaires, presque tous, principalement les richissimes Mahzoumites, cumulant l'esclavagisme avec les autres manifestations de la vie économique. A l'heure du danger, lorsque venait à retentir le *ṣariḫ*, le cri d'alarme[1], à ce moment critique seulement, on se préoccupait de la mobilisation. Cette opération demandait des semaines, pour ne pas dire des mois. On perdit près d'une année à préparer l'expédition de Oḥod. Des *ašrāf*, gros banquiers mecquois, possédant des relations d'intérêt ou de parenté[2] dans le désert, acceptaient le rôle d'embaucheurs, partaient pour les cantonnements nomades, perdus dans les steppes du Tihama et les gorges du Ġaur, à l'effet d'y recruter des hommes de bonne volonté[3]. Parfois, ils montaient dans la haute chaîne du Sarât, au sud-est de Ṭaif, pour y solliciter les Azd[4], ces Auvergnats du Ḥiǧaz. Par l'appât d'une forte solde, استاجروا, ils décidaient les fa-

(1) Ou منذر جيش ; MOSLIM, *Ṣaḥîḥ*, I, 319.

(2) Les chefs bédouins étaient leurs associés de commerce, gendres ou beaux-pères: cf. IBN HIŠÂM, *Sîra*, 273; comp. *Berceau*, I, 289, etc.

(3) IBN HIŠÂM, *Sîra*, 556, bas.

(4) Ils sont *ḥalîf* des Hâšimites et d'autres *ašraf*; *Osd*, III, 250; V, 111, 2; des Omayyades, III, 402. «Les Azd ne fuient pas pendant le combat» (Mahomet); *Osd*, V, 239.

méliques Bédouins, entraînaient à leur suite les éléments les plus inquiets, les moins recommandables de la tribu, voleurs de pèlerins, détrousseurs de caravanes [1], mangeurs de gerboises et de lézards,

> Les hommes de la plaine et ceux de la montagne.
> Les chasseurs du désert que la soif accompagne
> Et les coupeurs de route aux aguets, dans les soirs.

Dans l'intervalle on s'était occupé, à la Mecque, d'équiper, d'armer les Abyssins de la cité [2]. On leur assignait alors une nourriture moins grossière, la *ḫazīra*, bouillie composée de pâte et de viande hâchée [3]. Mais, à peine la campagne terminée, quand cette armée, manquant de cohésion, ne s'était pas débandée, — ce fut le cas après le Ḫandaq, — on met une véritable hâte à la licencier. Après avoir conjuré le péril extérieur, la république mecquoise se souciait médiocrement de courir le danger d'une guerre servile, d'exposer les auxiliaires nomades à la tentation de piller ses banques et ses riches magasins. Les Bédouins rentrent dans leurs campements du Tihama, les esclaves dans leurs ateliers. Les montures, en majorité des chameaux, — seuls les *sayyd* possèdent des chevaux [4], — sont renvoyés se refaire aux pâturages ou aux tribus qui les avaient données en location. On restitue les armes aux dépôts ou arsenaux.

[1] La route des caravanes qoraisites traversait la région de Ġifār; *Osd*, V, 187.

[2] Ibn al-Atīr, *Kāmil*, E, I, 247, 6 d. l.; *Ag.*, XIX, 77, 5, 20.

[3] Abou Yousof, *Ḫarāǧ*, 128, 8, 12; surtout Ġāḥiẓ, *Avares*, 258; comp. Ibn Hišām, *Sīra*, 274, 1. Plat mecquois; à Médine, les Anṣārs l'offrent à Mahomet; *Osd*, III, 359, 2 d. l.; V, 480, 481.

[4] Cf. *Fatima*, 82, etc.; *Berceau*, I, 137, etc. Jamais les Arabes n'ont — à l'encontre de la Tradition — sacrifié un cheval — bête de luxe! — comme *ʿaqīqa*; *Osd*, III, 242, 4. C'est une des multiples occasions où les *moḥaddit* trahissent leur ignorance de la situation au désert.

Tous les mercenaires ne semblent pas en avoir été pourvus. Ka'b ibn Mālik — et rien n'autorise à suspecter ce témoignage — signale à Oḥod : « احابيش منهم حاسِرٌ ومُقَنَّعٌ », des Aḥābīś armés et d'autres sans armes »[1]. Ces derniers sans doute des goujats, chargés des bagages. A moins que le poète médinois n'ait eu en vue le javelot, حربة, arme de jet spéciale aux Abyssins[2] et fort redoutable entre leurs mains, mais que les Bédouins refusaient de considérer comme une arme arabe.

C'est une tâche toujours épineuse de chercher à découvrir dans la Mecque préhégirienne la trace de services publics et d'une organisation municipale[3]. La création d'une force armée devrait nous donner le droit de conclure à l'existence d'arsenaux d'État. Nulle part il n'y est fait la moindre allusion, ni à la conservation, à la fabrication de munitions et d'engins militaires. Dans la métropole du Tihāma, dans ce milieu de trafiquants, auxquels on a bien gratuitement prêté les vertus guerrières, les armes provenaient toutes de l'étranger : de l'Inde, du Yémen, de la Syrie. Les fines lames de Boṣra[4] et du pays d'Édom, مشارف الشام, les cuirasses surtout, passèrent toujours pour des objets de luxe, jalousement transmis en héritage[5]. Une panoplie, comprenant cuirasse et sabre, fut évaluée l'énorme somme de 100 dīnārs ou *aurei*[6]. Sur le champ de bataille de Badr, la partie principale du butin ra-

(1) Ibn Hišām, *Sīra*, 614, 5 d. l.

(2) Voir précédemment.

(3) Cf. notre *République marchande de la Mecque à la veille de l'hégire*.

(4) Ibn Sikkīt, *Tahḏīb* (Cheikho), 165, 3; *Ag.*, XI, 91, d. l.; XII, 125, 4; 126, 1.

(5) Comp. *Qoran*, 21, 81, périphrase contournée pour exprimer une cuirasse. Les poètes se vantent que leurs contribules sont اكثر دروعا صافيات; Abou Miḥǵan, *Carmina* (Abel), 11, 1-2.

(6) *Osd*, V, 92, bas.

massé consista en cuirasses[1]. Une de ces cuirasses, échue en partage à ʿAlī, constituera le douaire de Faṭima, la fille du Prophète. Le Ǵomaḥite Ṣafwan ibn Omayya en possédait une trentaine[2]. Aussi comptait-il parmi les plus riches banquiers de la cité.

A défaut d'arsenaux publics, les clans les plus considérés de Qoraiś, — nous venons de nommer Ǵomaḥ, — paraissent avoir possédé leurs arsenaux privés[3]. C'étaient de précieux objets d'échange, des articles recherchés dans le commerce et, en temps de paix, ils servaient à armer l'escorte de leurs riches caravanes. Ainsi Ibn Ǵodʿan équipa à lui seul une troupe de mille Bédouins de Kinana[4]. Aussi est-il, à maintes reprises, question d'énormes provisions de lances, d'épées, de cuirasses, tenues en réserve par les principaux banquiers. Ṣafwan ibn Omayya, — son nom vient d'être prononcé, — possédait un dépôt d'armes des plus importants[5]. Celui de Naufal ibn al-Ḥariṯ était à peine moins considérable. Sur le champ de bataille de Badr, ce Haśimite racheta sa liberté, en livrant à son vainqueur un millier de lances[6]. Au courant de la situation dans sa ville natale, Mahomet s'empressera d'utiliser ces réserves privées, de même qu'il puisera largement dans les banques des financiers qoraiśites, pour réorganiser son

[1] *Ag.*, IV, 29. Mahomet possédait «deux cuirasses» ou mieux une cuirasse double, couvrant la poitrine et le dos; *Osd*, V, 184. Armure de prix en Arabie! *Osd*, V, 259.

[2] Abou Daoud, *Sonan* (éd. de l'Inde), II, 69.

[3] Ṭab., *Annales*, I, 1659, 2, etc.; 1620, 11-12; Waqidi, *Kr.*, 25, 13, 26; Ibn al-Atir, *loc. cit.* Même situation à Ṭaïf; cf. Abou Miḥǵan, *loc. cit.*

[4] *Ag.*, XIX, 76; 78, 4 d. l.; Waqidi, *Kr.*, 202, 4-6.

[5] Hanbal, *Mosnad*, III, 401; VI, 465; *Osd*, III, 22. Ḥalid ibn al-Walid جعل دوابّه في سبيل الله; Abou ʿObaid, *Ǵarib* (ms. cité), 100.

[6] *Osd*, V, 46. Son dépôt d'armes se trouvait à Ǵodda. Les premiers musulmans manquaient d'armes, leur fabrication étant monopolisée par les Juifs à Médine. Comp. trait cité, *Osd*, III, 419, 5. Un bâton donné à un combattant par le Prophète se change en sabre; *Osd*, IV, 3, haut.

armée, avant son expédition contre les Hawāzin. Le seul Naufal pourra alors lui céder 3,000 lances[1].

Dans les grandes lignes, cette politique défiante des autorités mecquoises vis-à-vis des Aḥābīś, Arabes et nègres, semble copiée sur l'attitude des Byzantins en face de leurs auxiliaires de Ġassān, chargés de la surveillance du *limes* syrien. A la veille d'une campagne, on leur ouvre les arsenaux de Damas[2] et de Boṣrā; le service de l'*annona* double les rations de blé habituelles. Aussitôt la guerre terminée, les Bédouins du phylarcat ġassānide se voyaient désarmés, les engins militaires rendus aux arsenaux romains. Contre une race aussi insaisissable, aussi peu sûre que les nomades, l'empire prenait ses précautions. Il y ajoutait la suppression de l'*annona*[3], la fermeture des frontières, quand il pensait avoir lieu de suspecter la loyauté des Scénites.

Une exception doit être faite en faveur du sayyd des Aḥābīś, des *ḫalīʿ*, réfugiés, des *ṭarīd*, exilés étrangers, jouissant du titre de *ḥalīf* qoraiśites. Ce demi-droit de cité leur conférait, entre autres, l'avantage de résider à la Mecque[4]. Jamais on ne leur contesta le droit de se faire tuer pour la république marchande. Sur la liste des victimes de Badr, on remarque l'énorme proportion de *ḥalīf* qoraiśites[5]. Les chefs des Aḥābīś occupent donc à la Mecque une position en vue et quasi officielle. Aux représentants des indociles Ġifār, il avait fallu — on s'en souvient — accorder un *nādi* ou lieu de réunion[6]; et

(1) *Osd*, V, 45. Cuirasses de Ḫālid ibn al-Walīd; *Osd*, V, 325.

(2) Jamais nommée dans les vieux documents arabes, où Boṣrā éclipse Damas; la première toujours citée comme terminus des caravanes de Qoraiś.

(3) Cf. Nöldeke, *Die Ghassānis. Fürsten*, 29.

(4) Seule une renonciation solennelle, accomplie devant la Kaʿba, pouvait les en priver; cf. *Osd*, III, 386, haut; IV, 54, 4.

(5) Cf. Ibn Hiśām, *Sīra*, 507, etc.

(6) Les clans aristocratiques possèdent le leur près de la Kaʿba; Ibn Hiśām, 822; 993, 4; I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 137, 9. Voir précédemment.

IMPRIMERIE NATIONALE.

non pas dans les bouges, dans les gorges malsaines, شعاب, des faubourgs, ou ظواهر[1], mais dans le quartier le plus central de la cité, sur le parvis de la sainte Ka'ba. Les sayyd des Aḥābîś parlent avec autorité dans les réunions des Qoraiśites. Ainsi Ibn ad-Doġonna[2] peut prendre sous sa protection le pieux Aboû Bakr, molesté par ses concitoyens à raison de son indiscrète ferveur musulmane[3]. A l'époque des négociations de Ḥodaibyya, un autre sayyd des Aḥābîś se voit choisi en qualité de plénipotentiaire auprès de Mahomet. C'était le temps où la Mecque va essayer de masquer par des habiletés diplomatiques l'aveu de son infériorité militaire dans la lutte avec Aboû'l Qāsim. Forcée de négocier, elle se refuse à mander auprès de ce banni de la veille des *aśrāf,* patriciens qoraiśites. C'eût été trop ostensiblement trahir ses inquiétudes et son besoin de paix. A leur place, elle délègue le chef des auxiliaires bédouins, Ḥolais ibn 'Alqama, lequel, à cette occasion, nous est dépeint comme un personnage profondément religieux[4], caractéristique assez rare parmi les grossiers Bédouins du Tihāma[5]. Pendant cette même période de laborieuses transactions, un des envoyés du Prophète à la Mecque dut à l'intervention de ses contribules, les Aḥābîś de Ḥozā'a, d'éviter des sévices graves et d'échapper à la mort[6].

Une fois les mercenaires partis en expédition, la population, au lieu de se réjouir de voir éloignés tous ces éléments

(1) Où l'on confinait la plèbe; *Ag.*, I, 159, 13.

(2) Ou Doġaina; Ibn Hiśām, *Sira*, 246, 2. Graphie incertaine.

(3) Ibn Hiśām, *Sira*, 245-246; Boḫārī, *Ṣaḥīḥ*, Kr., II, 59. A Ohod, Ḥolais blâme vertement Abou Sofiān; *Ag.*, XIV, 21-22. Comp. I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 70, 12.

(4) Ibn Hiśām, *Sira*, 742-743; Ṭab., *Annales*, I, 1538-1539; *Ag.*, IV, 19; I. S., *Ṭabaq.*, II¹, 70, 12 : كان يتألّه.

(5) Voir précédemment.

(6) Wāqidī, Wellh., 253; Ibn Hiśām, *Sira*, 745-746; Ṭab., *Annales*, I, 1541; *Ośd*, II, 16.

de perturbation, se laisse envahir par l'inquiétude; la Mecque semble une ville exposée au premier coup de main[1]. Telle fut, du moins, l'impression ressentie par la population, au départ de la colonne hâtivement organisée pour dégager la riche caravane de Badr. Il fallut les assurances d'un chef Bédouin afin de calmer ces terreurs[2]. Et pourtant parmi les Aḥābīś, seul un faible contingent avait pu être réuni à temps pour suivre les maîtres qoraiśites. Les autres résisteraient-ils à la tentation de s'unir aux Bédouins des environs avec lesquels la ville se trouvait pour lors en délicatesse? Sans cesse la cupidité, les dédains, les dénis de justice des banquiers qoraiśites[3] intervenaient pour envenimer ces malentendus. La Mecque s'épouvantait en pensant aux haines grondant dans les échoppes, dans les bouges, dans les ergastules des faubourgs; aux esclaves, aux nègres marrons[4], infestant les steppes du Tihāma, les défilés du Ġaur. Du milieu de cette foule grouillante, surgit de temps à autre un Spartacus arabe, un Aboū Baṣīr[5]. Autour de ces agitateurs, généralement des ḥalīf mecquois, viennent se grouper les opprimés, les victimes de l'organisation sociale mecquoise[6], — les مستضعفون de la *Sira*, — tous les mécontents, les esprits inquiets, avides de changement. Soutenus par Mahomet, réfugié à Médine, ces nouveaux gladiateurs mènent la guerre de partisans, interceptent les grands chemins, « ne faisant quartier à aucun des Qoraiśites et pillant toutes leurs caravanes, لا يظفرون برجل من

(1) Elle ne possédait pas même une police municipale.

(2) Ibn Hiśâm, *Sira*, 432; Ṭab., *Annales*, I, 1296; Wâqidî, Kr., 31-32.

(3) نزال على مقتبه, voilà comment ils les interpellent; *Ag.*, VIII, 190 et *passim*.

(4) إباق; incessamment les maîtres doivent courir après leurs esclaves en fuite; *Osd*, V, 530.

(5) Transformé en Ṣaḥâbî, la *Sira* (voir note suivante) l'a utilisé pour dramatiser son sujet.

(6) Cf. notre *Mahomet fut-il sincère?* p. 22, etc.

قريش الّا تتلوهُ ولم يمرّ بهم عير الّا اقتطعوها [1] ». C'était reprendre les traditions des Banoū Gifār.

Mentionnons enfin une croyance répandue à la Mecque et conservée en d'innombrables ḥadīṯ. Elle annonçait la destruction future de la Kaʿba par les Abyssins [2]. Trois quarts de siècle après l'hégire, Ibn Zobair, en relevant les ruines de la Kaʿba, se vit forcé de recourir à un stratagème naïf, dans le but de déraciner cette persuasion tenace, en se donnant l'air de la réaliser [3]. On nous permettra d'y reconnaître un écho probable des terreurs qu'inspiraient aux Mecquois ces nègres armés, les Aḥābīś, en majorité d'origine chrétienne. Dans l'éventualité d'un débarquement des soldats du Négus sur les plages du Tihāma, — le cas ne présentait rien de chimérique [4], — ne seraient-ils pas tentés de rejoindre leurs compatriotes? « Laissez en paix les Abyssins, aurait dit le Prophète, tant qu'ils ne prendront pas l'offensive [5]. » En d'autres circonstances [6], Mahomet aurait accolé au nom des Abyssins celui des Turcs, lesquels reprendront dans les armées du califat ʿabbaside le rôle des Aḥābīś africains.

On voit jusqu'à quel point la cité se trouvait à la merci des mercenaires qu'elle entretenait pour sa défense, et combien le tempérament guerrier faisait défaut aux ennemis de Mahomet plus encore qu'aux autres habitants de la Péninsule. « Les

(1) Ibn Hiśām, *Sira*, 752; *Osd*, III, 360; V, 150. Nègres et esclaves marrons allant rejoindre Mahomet; *Osd*, IV, 26, 14.

(2) Azraqī, W., 193, etc.; *Chroniken*, W., 81; Abou Daoud, *op. cit.*, II, 133; Ibn Daibaʿ, *Taisir al-Woṣoūl*, III, 120.

(3) *Chroniken*, W., III, 81, bas.

(4) Cf. Azraqī, W., 193-194. Sous le califat de ʿOmar, une expédition en Abyssinie, destinée à châtier ces insolences, est entièrement exterminée; *Osd*, IV, 14.

(5) Abou Daoud, *op. cit.*, II, 133; Ibn Daibaʿ, *op. cit.*, III, 110; cf. Soyoūṭī, *Mauḍoūʿāt*, I, 231-232.

(6) Abou Daoud et Soyoūṭī, *loc. cit.*

Arabes, assurait Strabon[1], sont marchands et courtiers, mais de fort médiocres soldats; *οὐδὲ γάρ κατὰ γῆν σφόδρα πολεμισ7αὶ εἰσιν, ἀλλὰ κάπηλοι μᾶλλον οἱ Ἄραϐες.* » Précédemment, nous avons eu l'occasion d'émettre cette conclusion[2] et nous y voici ramené par l'étude des institutions militaires de la Mecque.

Le Prophète paraît avoir partagé cette conviction, connaissant par expérience l'organisation défectueuse des Aḥābīś. Ce politique, désireux d'éviter des guerres inutiles, professait qu'il ne fallait recourir aux armes qu'avec la certitude du succès; sinon, mieux valait négocier. « Pas de faiblesse, ne parlez pas de paix, lorsque vous êtes les plus forts », voilà comment Allah objurgue les fidèles : فلا تهنوا وتدعوا الى السَّلْم وانتم الأعلَون[3]. Cette supériorité militaire, il croyait désormais la tenir. Préalablement, il avait travaillé à débaucher les tribus[4], au sein desquelles Qoraiś recrutait les cadres de ses Aḥabîś; les rancuniers Ḫozāʿa d'abord, enfin les Ġifār et leurs cousins de Kināna. Ces derniers, il les essaie au siège de Ḫaibar et y tolérera même la présence de femmes ġifārites, en qualité de vivandières et d'infirmières[5]. Après ces expériences[6], sachant les banquiers mecquois démoralisés, abandonnés à leurs propres forces, Mahomet décidera de porter le coup de grâce à sa ville natale. Allah alors lui promettra « la plus éclatante, la moins contestable des victoires, انّا فتحنا لك فتحًا مبينًا »[7]. Ce sera le *fatḥ* de la Mecque, « le

(1) *Geogr.*, XVI, c. 4, n. 23.

(2) Cf. *Berceau*, I, 191, etc.

(3) *Qoran*, 47, 37; comp. *3*, 133.

(4) Le Ġifārī Abou Rohm occupe deux fois la lieutenance de Médine; *Osd*, V, 197; Ibn Hiśâm, *Sîra*, 810, 905.

(5) Cf. Ibn Hiśâm, *Sira*, 767-769; *Osd*. V, 405, bas.

(6) Il se fait intimer par Allah l'ordre de préparer une forte cavalerie; *Qoran*, *8*, 62; cf. *Fâṭima*, 83.

(7) *Qoran*, *48*, 1.

fatḥ al-fotoûḥ, la conquête des conquêtes». Ainsi la Tradition musulmane aime à qualifier complaisamment ce fait d'armes. Avec la fin de la république mecquoise, devenue une simple dépendance de l'état médinois, le *fatḥ* marqua la disparition du corps mixte des Aḥābîś[1], dont le nom ne revient plus, à partir de cette date, dans les annales de la métropole qoraiśite.

[1] Non pas des troupes nègres, lesquelles continueront à figurer dans les armées de l'Islam. Proportion considérable des nègres en Arabie; MAQDISÎ, *Géogr.*, 95, 18. Au Ḥiġâz, les esclaves en majorité Abyssins; IBN AL-AṮÎR, *Nihâia*, I, 159. Les gardiens de la mosquée de Médine sont des «Aḥābîś»; SAMHOÛDÎ, *op. cit.*, I, 491.

PUNICA,

PAR J.-B. CHABOT.

(Suite.)

XI

LES INSCRIPTIONS NÉOPUNIQUES DE GUELMA (CALAMA).

Guelma rappelle le nom et représente le site de l'antique *Calama*[1]. Dans cette localité et dans la nécropole voisine appelée Aïn Nechma[2], on a recueilli une quarantaine d'inscriptions néopuniques qui forment un groupe spécial, caractérisé par l'emploi de certaines tournures et par la forme particulière donnée à quelques signes de l'alphabet.

Les deux premières inscriptions trouvées à Guelma ont été relevées dès 1837 par le Dr Guyon[3]. Pendant les années 1843 et 1845, le capitaine Delamare en recueillit un plus grand nombre; il en a publié d'assez bonnes reproductions, et l'examen des monuments originaux, pour la plupart transportés à Paris, en facilite l'étude. Depuis cette époque, d'autres stèles ont été mises au jour à l'occasion de fouilles faites pour établir des constructions nouvelles. Elles ont été déposées dans le jardin public de Guelma. Quelques-unes sont aussi passées aux mains de particuliers, et le monument le mieux conservé a été transporté au musée de Constantine.

(1) Cf. *C. I. L.*, VIII, p. 521. — Gsell, *Atlas arch. de l'Algérie*, feuille 17.

(2) «Henchir Ain Nechma ou Kassar des Ouled Harrid, à 4.000 mètres N.-O. du camp de Guelma» (Delamare, note manuscrite).

(3) Voir ci-dessous, à la bibliographie.

Les inscriptions de Guelma ont fait l'objet de plusieurs études de la part du docteur Judas, de H. Ewald, de M. A. Levy, à une époque où le déchiffrement des textes néopuniques était encore très incertain. Quelques-unes ont été reprises par P. Schröder (1869) et en dernier lieu par M. Lidzbarski (1898). Nous allons passer en revue tous ces textes, que nous partagerons en deux séries : inscriptions votives et inscriptions funéraires.

Dans les inscriptions funéraires, à part quelques exceptions, on retrouve les formules habituelles des épitaphes néopuniques. Les inscriptions votives, au contraire, renferment une formule propre aux stèles trouvées à Guelma, et dont l'interprétation soulève des difficultés plus faciles à exposer qu'à résoudre.

Les principaux ouvrages relatifs aux inscriptions de Guelma sont les suivants. Nous les citerons par la suite à l'aide d'abréviations.

Guyon, *Quelques inscriptions de la province de Constantine*, Alger, 1838, in-fol.

Aug.-Cél. Judas, *Essai sur la langue phénicienne, avec deux inscriptions puniques inédites*, Paris, 1842, in-8°.

F. de Saulcy, *Recherches sur les inscriptions votives, phéniciennes et puniques* (*Annales de l'Institut archéologique*, nouv. série, t. II [1845], p. 68-97; pl. E-I).

F. de Saulcy, *Recherches sur les épitaphes puniques* (*Annales de l'Inst. archéol.*, nouv. sér., t. IV [1847], p. 1-16). — *Monumenti inediti publicati dall' instituto*, t. IV, pl. 37.

A.-C. Judas, *Mémoire sur plusieurs inscriptions phéniciennes et particulièrement sur celles qui ont été trouvées en Numidie*... (*Journ. asiat.*, sér. IV, t. V [1845], p. 39-73).

A.-C. Judas, *Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue libyque*, Paris, 1847, in-4°. — Cf. Rödiger, *Allgem. Literaturzeitung*, Halle, 1848, t. II, col. 773-796 *passim*.

A.-C. Judas, *Note sur quelques inscriptions puniques* (*dont une inédite*) *trouvées à Guelma* (dans la *Rev. archéol.* [1847], t. IV, p. 188-194).

H.-Al. Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie pendant les années 1840, 1841, 1842, 1843, 1844 et 1845. Archéologie*, Paris, 1850.

H. Ewald, *Entzifferung der neupunischen Inschriften*, Göttingen, 1852, in-12, 32 p. (Tiré des *Göttingischen gel. Anz.*, 1852, col. 172-175.)

Eug. Grellois, *Études archéologiques sur Ghelma* (dans les *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, XXXIIIe année [1851-52], 1re partie, p. 259-312).

A.-C. Judas. *Nouvelles études sur une série d'inscriptions numidico-puniques dont plusieurs sont inédites...*, Paris, 1857, in-4°.

A.-C. Judas, *Lettre à M. le prof. Cherbonneau... sur les inscriptions numidico-puniques... insérées dans les 2 premiers cahiers de l'Annuaire* (*Annuaire de la Société archéolog. de Constantine*, t. III [1856-57], p. 1-24).

M. A. Levy, *Phönizische Studien*. Zweites Heft (Breslau, 1857), III : *Erklärung sämmtlicher neuphönizischen Inschriften* (p. 42-109). — Drittes Heft (Breslau, 1864). — Viertes Heft (Breslau, 1870).

Ch. de Vigneral, *Ruines romaines de l'Algérie* (*Cercle de Guelma*). Paris, 1867, in-8°.

A. — *Inscriptions funéraires.*

1. [*Néopun.* 22.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Le cartouche dans lequel est gravée l'inscription[1] mesure 0 m. 27 sur 0 m. 25.

Original au musée du Louvre (P. 321; *A. O.* 5109)[2].

Bibliographie : de Saulcy, *Annales de l'Inst. arch.*, 1847, p. 12-13; *Monumenti*, t. IV, tav. 37, n° 6. — Judas, *Étude démonstr.*, p. 102-103, et pl. 16. — Delamare, pl. 187, n° 2. — Ewald, *Entzifferung*,

(1) Les pierres qui ne portaient aucune ornementation (c'est le cas des stèles funéraires) ont été coupées pour faciliter le transport. Quelques-unes étaient fort grandes; ainsi, la stèle qui portait vers son milieu la présente inscription n'avait pas moins de 1 m. 10 de haut. Voir les reproductions intégrales données par Delamare, pl. 178, 185, 187.

(2) La lettre P. (*Punique*) et le numéro qui la suit sont inscrits en grands caractères rouges sur les stèles. Cette désignation répond à un classement arbitraire fait par M. Ledrain en vue d'un catalogue qui n'a pas été publié. Le numéro qui suit les lettres *A. O.* (*Antiquités Orientales*) est celui de l'inventaire officiel du Louvre. Il est inscrit sur les monuments en caractères minuscules et quelquefois à peine visibles.

p. 14. — Bourgade, *Toison d'or*, 2ᵉ éd., p. 46. — Levy, *Ph. Stud.*, II, p. 76. — Schröder, *Phön. Spr.*, p. 269; Taf. XVII, n° 9. — Lidzbarski, *Handb.*, p. 437; Taf. XVIII, n° 7.

סנא עבן ז לחב-
בע אשתם שוואס-
ן בן מתנבל עוא
שנת סבעם ועמש

L. 1-2. תבבע: cette lecture déjà conjecturée par Lidzbarski est certaine. Levy et Schröder lisaient תברע. Ce nom de femme est probablement numide.

L. 2. Les lettres אשתמש..אס sont sûres. Les deux lettres douteuses ont été lues jusqu'ici שנ. La première peut être un ש, mais elle ressemble fort au ז de la première ligne; la seconde ne peut être un נ, car elle est fortement inclinée vers la gauche, tandis que tous les נ certains de cette inscription sont, sans exception, inclinés en sens contraire. La forme la plus voisine est celle du ו de la l. 3. En ajoutant le ן final placé au début de la l. 3, on obtient comme lecture probable אשתמשוואסן. Ce groupe comprend deux mots, le mot *uxor* suivi du nom du mari. Jusqu'ici on a lu et coupé אשת משׁשנאסן. Dans notre texte le מ, contigu au ת, est séparé du ש qui le suit. Cette disposition pourrait être fortuite; mais nous avons trouvé, dans une inscription de Kef-Bezioun (ci-dessus, § VI), le mot *uxor* écrit, sans doute possible, אשתם et suivi du ש marque de possession. On doit donc lire ici אשתם ש וואסן, le nom propre étant formé seulement de 5 lettres. Cette lecture est confirmée par l'existence d'un nom libyque écrit ⵏⵅ☰=— (Reboud, 46, 244, 260, 261) ou ⵏⵅ=— (*ibid.*, 236), et par un nouvel examen de la néopunique 24 (voir ci-après, n° 3).

L. 3. מתנבל = מתנבעל.

L. 4. סבעם «70» paraît au moins aussi probable que שבעם, car la première lettre diffère sensiblement des deux autres ש qui sont dans la même ligne.

2. [*Néopun.* 23.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 29 × 0 m. 21. Au Louvre (P. 318; *A. O.* 5107).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, 1847, p. 15; *Monumenti*, t. IV, pl. 37, n° 10. — JUDAS, *Étude dém.*, p. 99 et pl. 17. — DELAMARE, pl. 187, n° 4. — EWALD, *Entzifferung*, p. 14. — LEVY. *Ph. Stud.*, II, p. 77.

1 [עבן ז סענע]
2 לשדבר בן ס־
3 לדיא ערע
4 שענת ערבם
5 ועמש

La première ligne a été emportée par la cassure.

L. 2. שדבר. Lecture certaine. Levy : שרדר; Lidzbarski : שבבר.

L. 2-3. סלדיא, même orthographe dans la néop. 47; ailleurs : סעלדיא et סהלדיא. Transcrit : *Selidiv* (génit.). Voir ci-dessus la liste des n. pr. de Maktar.

3. [*Néop.* 24.] — Même origine. Dimensions : 0 m. 27 × 0 m. 29. Au Louvre (P. 322; *A. O.* 5110).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, p. 11-12; *Monumenti*, pl. 37, n° 5. — JUDAS. *Ét. dém.*, p. 99; pl. 18. — DELAMARE, pl. 187, n° 1. — EWALD, *Entzifferung*, p. 14. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 77. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 8. — LIDZBARSKI, *Handb.*, p. 437; Taf. XVIII, n° 6. — G.-A. COOKE, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, p. 150 (n° 58).

J'ai déjà donné plus haut (§ III) la transcription de ce texte, alors que je ne songeais pas à m'occuper des inscriptions de Guelma. Il est nécessaire de revenir sur les dernières lignes. Au lieu de :

א..........	.......*u-*
שת מסיכתען בן	*xor Mašiktan, filii*
כנדיעל	*Chinidialis*

je crois maintenant qu'on doit lire :

-א..........	.......*u-*
שתם שיפתען בן	*xor τοῦ Ieptan, filii*
כנדיעל	*Chinidialis.*

Nouvel exemple de la construction signalée ci-dessus (n° 1). Cette lecture a l'avantage de nous donner un nom libyque bien connu יפתען, *Ieptan, Ieptha* (voir les références à l'index de Maktar). La valeur פ attribuée à la deuxième lettre du nom (au lieu de כ) est justifiée par sa tête légèrement bouclée et par la différence de forme avec le כ de כנדיעל.

4. [*Néop.* 25.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 31 × 0 m. 23. Au Louvre (P. 325; *A. O.* 5113).

Bibliographie : DE SAULCY, *Annales*, p. 13; *Monumenti*, pl. 37, n° 7. — JUDAS, *Étud. dém.*, p. 99, pl. 19. — DELAMARE, pl. 187, n° 3. — EWALD, *Entziff.*, p. 14. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 77. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 2.

עבן ז מענע
ליערתן בן מענ-
כ[ל]עת עוא שענ-
ת ששם ור

יערתן; ailleurs (néop. 54) יערתען, nom libyque qui se retrouve peut-être dans Reboud, 218, si l'on doit corriger I+O≶ en I+O≶. Rapprocher aussi le nom *Iurathan* (*C. I. L.*, VIII, 22687), malgré la différence dans la vocalisation de la première syllabe.

מענכ[ל]עת ou, à la rigueur, מענכ[ר]ען. On ne peut lire, avec Levy, Schröder et Lidzbarski, מענכבעל.

Le nombre des unités est exprimé par les lettres וד. Le ו est la conjonction *et;* le ד est considéré par Levy et Schröder comme ayant la valeur de 4. Il est infiniment plus probable que וד est pour וחד, avec élimination du ח, comme il arrive fréquemment dans les textes néopuniques, par exemple : בעלמן pour בעלחמן.

5. [*Néop.* 26.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 29 × 0 m. 18. Au Louvre (P. 323; *A. O.* 5111).

Bibliographie : de Saulcy, *Annales*, p. 14 ; *Monumenti*, pl. 37, n° 9. — Judas, *Ét. dém.*, p. 101, pl. 20; *Nouv. étud.*, p. 15, n. — Delamare, pl. 187, n° 7. — Ewald, *Entziff.*, p. 14. — Levy, *Ph. Stud.*, II, p. 78.

אבן סנ[ע] למשר
בן שבמ[ה] בן פ̊
פר̊נ̊עמש

Le texte est gravé avec une certaine négligence et la pierre est un peu endommagée.

L. 1. משר. Ce nom n'apparaît pas ailleurs, si ce n'est, peut-être, au n° 1446 du *Corpus*, où ces trois lettres ont été considérées comme le début d'un nom incomplet.

L. 2. La dernière lettre du nom propre, en partie enlevée,

peut être נ ou ה. Le nom était donc שבמה ou שבמנ. La lecture שבמש adoptée par Levy n'est pas admissible.

Entraîné par les dernières lettres de l'inscription qui, prises isolément, forment le mot עמש (= חמש « cinq »), Levy a cherché dans la l. 3 un nom de nombre; mais il est impossible de former un nom de nombre sémitique avec ce qui précède עמש. Il y a plutôt là, semble-t-il, un nom propre composé de 7 lettres : פם..עמש. La 1re lettre peut être פ ou ס; la 3e lettre peut être ד ou ר, et la 4e ו ou נ. Judas (*Nouv. ét.*) lisait פעירעמס.

6. [*Néop.* 27.] — Trouvée par Delamare à Ain Nechma, en mars 1845. Dimensions : 0 m. 30 × 0 m. 28. Au Louvre (P. 326; *A. O.* 5114).

Bibliographie : de Saulcy, *Annales*, p. 16; *Monumenti*, pl. 37, n° 12. — Judas, *Ét. dém.*, p. 101, pl. 21. — Delamare, pl. 187, n° 6. — Ewald, *Entziff.*, p. 14-15. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 78.

Le texte de cette inscription est fort mal conservé, on ne distingue que les lettres suivantes :

אבן ז טענע ל

תבבע אשת יםל

ק....ש..ת

........ש[ע]

[נת] שלש[ם ו]....

תבבע s'est déjà trouvé plus haut (n° 1).

7. [*Néop.* 28.] — Trouvée par Delamare, à Guelma, en 1843. Dimensions : 0 m. 33 × 0 m. 25. Au Louvre (P. 324; *A. O.* 5112).

Bibliographie : de Saulcy, *Annales*, p. 13-14 ; *Monumenti*, pl. 37, n° 8. — Judas, *Mém.* (*J. as.*), n° 6 ; *Ét. dém.*, p. 98, pl. 22 ; et *Nouv. études*, p. 53 et suiv. — Delamare, pl. 185, n° 6. — Ewald, *Entziff.*, p. 15. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 78-79. — Schröder, *Ph. Spr.*, p. 270 ; Taf. XVII, n° 5. — Lidzbarski, *Handbuch*, p. 437 ; Taf. XVIII, 5.

עבן מענא לבעלי-
עתן בן בעשא מנ-
ע לא תיעלתיאו
תמבסעשמנלתם

L'inscription est fort bien gravée. La seule lettre douteuse est la 4e de la dernière ligne, qui est probablement un ס, mais qu'on pourrait à la rigueur prendre pour un כ.

L. 2. בעשא, aussi dans la néop. 56. Ce nom pourrait répondre au latin *Bassus* ; mais c'est peut-être un nom numide.

L. 3. On ne sait si le ו final appartient au n. pr. précédent. Ce dernier a été lu jusqu'ici תיעלתיא. Il paraît formé de deux éléments : תיעל, qui entre dans la composition de תיעלאמר (ci-dessus, § IV, E, n° 7) et תיא (ou תיאו). Pour la suite, Levy, suivi par Schröder et Lidzbarski, a lu ותם בן עשמנלתם ; mais il est impossible de lire בן. Au lieu du נ le texte porte un ס (ou כ). Cette ligne contient probablement une formule dont nous ignorons le sens.

8. [*Néop.* 29.] — Trouvée par Delamare, en mars 1845, à Ain Nechma. Dimensions : 0 m. 21 × 0 m. 24. Au Louvre (P. 319 ; *A. O.* 5108).

Bibliographie : de Saulcy, *Annales*, p. 15 ; *Monumenti*, pl. 37, n° 11. — Judas, *Ét. dém.*, p. 102, 104, pl. 23. — Delamare, pl. 187, n° 5. — Ewald, *Entzifferung*, p. 15. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 79.

עבן ז טנא
להיצפחר
דנשדעברסים
רעו

Ce texte est difficile à interpréter. Levy a lu (l. 2-4) :

להישן חז
ענצדעבד בן ימד
רע ו. . . .

Mais le texte est complet. Notre transcription des lignes 3 et 4 paraît certaine. Le doute porte sur la seconde ligne qui contient le nom propre, introduit par le ל initial. Le mot בן «fils», qui indiquerait la coupe, fait défaut. La 1re lettre du nom est ה ou peut-être ח, la 4e פ ou כ. La ligne entière est donc à lire לחהיצפכחר. Nous ne connaissons aucun nom qui se rapproche de cette combinaison.

Des lignes 3-4 on pourrait bien tirer quelque nom propre connu, comme שדעבר, ou דעבר (*Dabar*), et מרעו (*Marau*); mais alors on ne sait que faire des lettres intermédiaires.

9. [*Néop.* 32.] — Trouvée à Guelma, par Grellois, en 1846. Dimensions: haut. 0 m. 29, larg. 0 m. 16. J'ignore ce qu'est devenu l'original; le Cabinet du *Corpus* en possède un moulage; il reproduit seulement la partie inscrite. Judas nous apprend que la stèle était divisée en deux compartiments latéraux, destinée par conséquent à recevoir deux épitaphes. L'inscription occupe le compartiment de droite; celui de gauche est vide.

Bibliographie : *Annuaire de la Société archéologique de Constantine*, t. II [1854-55], pl. VI. — Judas, *Ét. dém.*, p. 152-153, pl. 26; *Nouv.*

études, p. 53. — Ewald, *Entzifferung*, p. 15, — Levy, *Ph. St.*, II, p. 63-65. — Schröder, *Ph. Spr.*, p. 270; Taf. XVII, n° 12.

נעי יל מ־	*Gaius Iul(ius) Ma-*
נולא סנ־	*nul(i)us. Po-*
ע לא עבן	*suit ei lapidem*
נעסעיא	*. . . . . eius (?)*
ברכת בת	*Berict, filia*
רגעטא	*Rogati.*

La seule difficulté de cette inscription réside dans la l. 4. Le mot est écrit נעכעיא, avec un כ plutôt qu'un ש. Schröder traduit «den angelobten Stein» (אבן נעשעיא)[1]. Mais la vocalisation *nasi*... est exclue par la présence du second ע qui demande qu'on lise *nasa*... Je suppose que ce mot exprime une relation de parenté ou autre (vidua? concubina? heres?) entre Berict et le défunt, le א final étant considéré comme le suffixe de la 3e pers. masc. sing. Il est vrai que le mot serait dans ce cas mieux placé après ברכת[2]. Cf. cependant ci-après, n° 11.

10. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Hauteur de l'inscription, 0 m. 29, largeur, 0 m. 23.

Bibliographie : *Rép. d'épigr. sém.*, n° 779. — J.-B. Chabot, *Sur deux*

(1) Peut-être l'auteur a-t-il été influencé dans cette interprétation par le texte (cité par Judas, *Nouv. ét.*, p. 17, n. 2) d'une épitaphe latine portant : *J. Fronto... patri..... domum promissam instituit.....*

(2) Il ne serait pas absolument impossible de traduire : *C. I. Manulius. Positus est ei lapis. Posuit eum Berikt, filia Rogati.* Mais cette tournure s'éloigne beaucoup des formules habituelles.

IMPRIMERIE NATIONALE

inscriptions puniques et une inscription latine d'Afrique (dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript.*, 1916, p. 246).

אבן ז סנא
לעבדמשר בן ע־
בדאשמן סנא ל־
א עבדאשמן וארשׁ
[ם] ושעדברעת ואר־
ש בנא חים

J'ai commenté ce texte et justifié ma lecture dans l'article cité. J'ajouterai seulement que la leçon חים me paraît confirmée par le mot חימי de l'inscription suivante.

11. — Stèle de 1 m. de haut conservée dans le jardin public de Guelma, où elle porte le n° 57. Dimensions de l'inscription : 0 m. 25 × 0 m. 18. — Inédite.

אבן ז סנא למתן בן
חנא סנא חימי
חנבעל ובעלשלך
בן חנא

Lapis iste erectus est τῷ Matan, filio
Ḥannonis. Erexerunt fratres (?) *eius*
Ḥanniba'al et Ba'alsillec
fil. Ḥannonis.

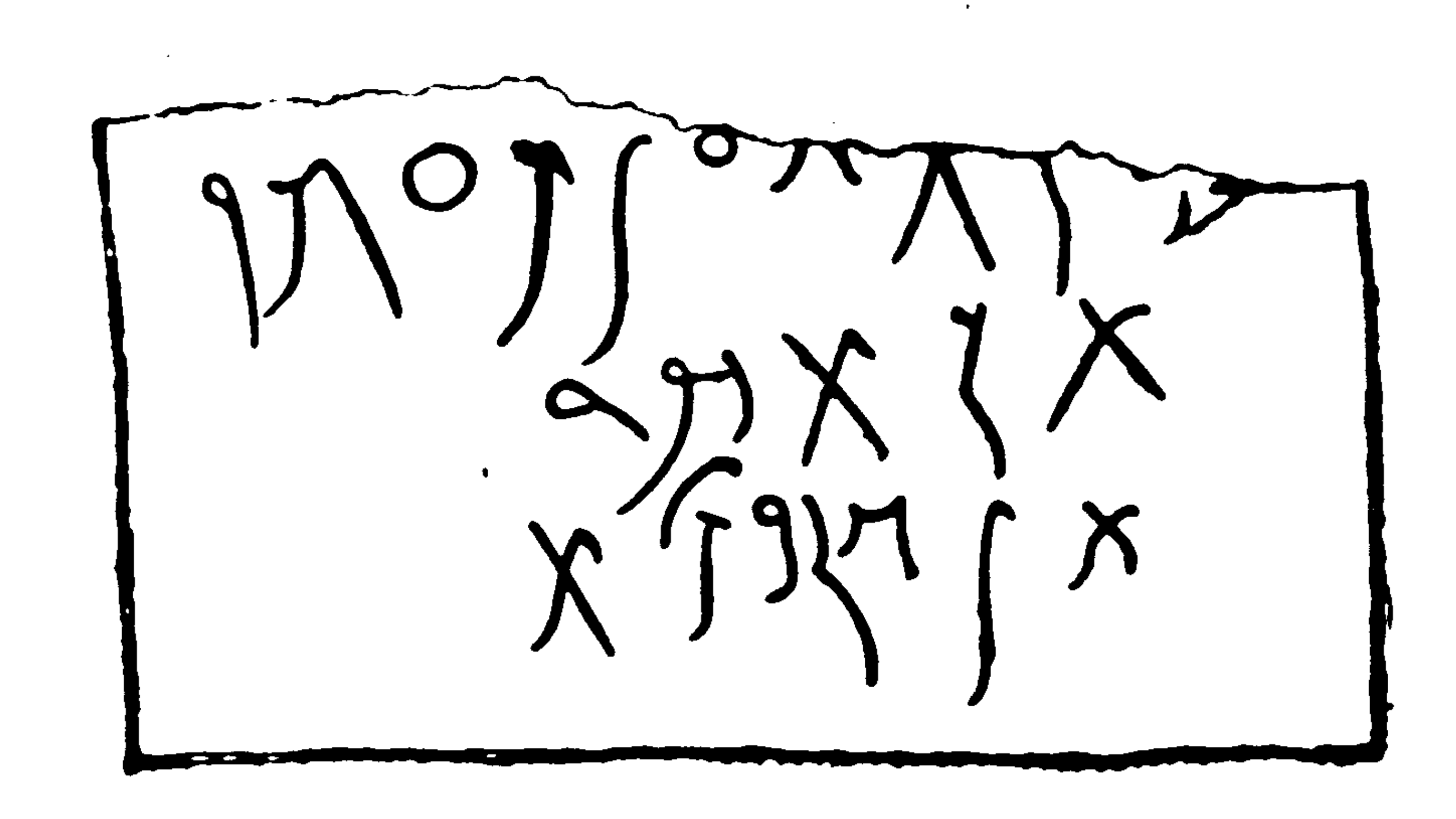
Je me demande si חימי ne serait pas pour אחימי «fratres eius», et alors le mot בן à la l. 4 pourrait être à l'état construit du pluriel «filii Hannonis». חים, dans l'inscription précédente

serait le même mot à l'état absolu. Pourtant le pléonasme contenu dans l'expression בנא חים « filii eius, fratres » ne paraît pas naturel. Mais ne pourrait-on, faute de mieux, conjecturer que ce mot joue là le rôle d'adverbe : « fraternellement » c'est-à-dire d'un commun accord, ou à frais communs?

12. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Dimensions de l'inscription : 0 m. 27 × 0 m. 25. Le texte est mal conservé. Inédite.

אבן ז סנא למלכת
ה. ס̊רא סנא
לא עבדשמן [בן]
[redacted] עביע.

13. — Stèle funéraire de 1 m. 18 de haut sur 0 m. 38 de large. Estampée en 1888, par M. J. Letaille, à Guelma, dans



la maison du Dr Nouffert. L'inscription mesure 0 m. 30 de large sur 0 m. 15 de haut. La partie supérieure est effritée. Inédite.

Les vestiges de lettres qui subsistent permettent de restituer la 1re ligne mutilée. Le tout est à transcrire ainsi :

-ועוא שענת עשר	*Et vixit annos vigin-*
ם ואחר	*ti et unum.*
כנצבת לא	*Cippus ei.*

Une ou deux lignes, contenant les noms du défunt, ont disparu, au commencement. — Le mot כנצבת « stèle, monument funéraire » s'est déjà rencontré; mais jamais à la fin des inscriptions comme ici.

Noter la forme des lettres ת et צ.

14. — Stèle funéraire estampée en 1888, par M. J. Letaille, dans le jardin du docteur Nouffert. L'inscription mesure o m. 33 sur o m. 28. Elle comprenait six lignes d'écriture, aujourd'hui en grande partie effacée. Nous croyons discerner ce qui suit :

אבן ז סנא לבעל

שלך [בן].....

סנא..על..

בת בעליתן אפ

עלתעל.....

כ.......

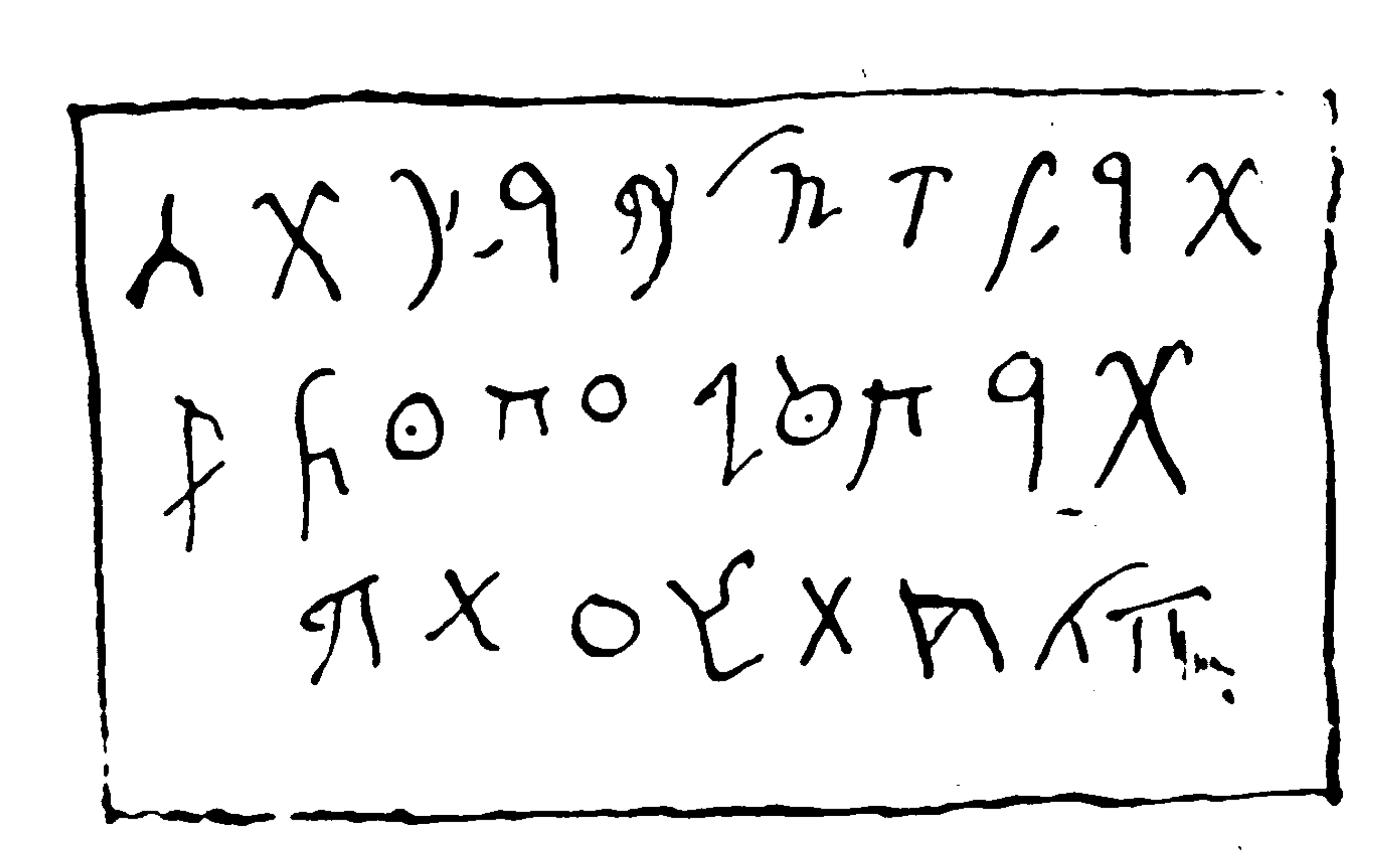
L. 4-5. Faudrait-il restituer פעל תעלית? Cf. *Rép. d'épigr. sém.*, 240, 500.

15. — Stèle funéraire estampée en 1888, par M. J. Letaille, dans la maison du docteur Nouffert, à Guelma. L'inscrip-

tion mesure o m. 35 sur o m. 27. Elle est fort mal conservée. On ne distingue plus que ce qui suit :

סנא אבן לס[נר]
בן יחנלדא[ס]ינ
אלא א . . חיס .
שעפנ. . . . .
בס ש

16. — Nous plaçons ici une inscription dont nous n'avons pu retrouver les traces. Elle a été signalée en ces termes par Ch. de Vigneral[1] : « Ain Nechma. Inscription très nette, dans un petit encadrement ménagé sur une longue pierre brute, utilisée pour un tombeau romain où j'ai trouvé l'inscription de Julia Pupa et de J. Fortunatus[2]. » Voici la copie de Vigneral :



A la première ligne, où devait se trouver le nom du défunt,

(1) *Ruines romaines de l'Algérie* (*Cercle de Guelma*), Paris, 1867, p. 92.
(2) Cette inscription figure au *C.I.L.*, VIII, n° 5434.

il y a sans doute אבן au début, mais la suite nous paraît indéchiffrable. Les lignes 2 et 3 sont à lire :

ארש עוע שענת *'Arš. Vixit annos*
שלשם ועמש *triginta quinque.*

17 [*Néop. 80.*] — Delamare a donné pl. 185, n° 8, l'image d'une pierre portant dix caractères disposés sur deux lignes.

Ce petit monument paraît identique à celui qui a été édité par Grellois, *Études archéol. sur Ghelma*, pl. IX, parmi des stèles libyques. Voici les deux reproductions :



La copie de Grellois (A) montre que l'inscription débutait par le mot עבן, et qu'elle comprenait trois lignes, très frustes et sans doute mutilées à gauche. Peut-être doit-on lire le nom propre שפט, au commencement de la ligne 3.

B. — *Inscriptions votives.*

18. [*Néop. 15.*] — Stèle en marbre. Dans une niche, un personnage tenant d'une main une grappe (?) et de l'autre un objet indistinct. Trouvée par Delamare à Guelma, en 1843.

L'inscription mesure 0 m. 21 sur 0 m. 16. Original au Louvre (P. 312; A. O. 5290).

Bibliographie : JUDAS, *Étude dém.*, 74, et pl. 10; *Note. Rev. arch.*, IV, p. 191. — DELAMARE, pl. 178, n° 18. — EWALD, *Entzifferung*, p. 26. — LEVY, *Phön. Stud.*, II, p. 57.

לעדן בעלכן זוב[ע]
בכלך חזרם הש[ת̊]
לקי טמיל שעמ[א]
את קאל[א]

Cette lecture, contrôlée sur l'original, diffère sensiblement des interprétations proposées jusqu'ici.

L. 1. זובע, au lieu de שעב (LIDZB., *Handb.*, s. v.). Le ז, de même que dans הזרם, se distingue du ש qu'on lit dans הש et שעמא. Le ז est fort reconnaissable, bien que la pierre soit endommagée, et on aperçoit la trace du ע final.

L. 2. הזרם, au lieu de השרא (*ibid.*). Dans cette inscription le מ et le א ont la même ampleur. Après הש, il y aurait place pour deux ou trois lettres, mais il ne semble pas qu'on y ait jamais gravé plus d'un signe.

L. 3. לקי טמיל au lieu de קימבעל (*ibid.*). Dans לקי, le ל est faiblement marqué. — טמיל est sûr. On aimerait à trouver à la suite de *Lucius*, un nom romain, par exemple : טמי = *Titius* ou *Tatius;* mais le ל ne semble pas se rattacher à la formule suivante. Remarquer toutefois que cette formule est introduite partout ailleurs, dans les inscriptions de Guelma, par la conjonction ו. Le graveur aurait-il mis ici un ל à la place d'un ו? — שעמ[א]; il reste à peine trace de la dernière lettre.

L. 4. קאל. On trouve rarement ce mot sans suffixe, et on croit voir les traces d'une lettre après le ל.

19. [*Néop. 18.*] — Trouvée à Guelma par le capitaine Delcambre, en 1837. L'inscription mesure 0 m. 22 sur 0 m. 11. Original au musée de Narbonne (n° 130).

Le relief qui surmonte l'inscription est l'image rudimentaire d'un personnage en prière, dans la planche de Delamare; mais dans le grossier croquis donné par Guyon, il représente deux bustes de profil, affrontés. Ni l'une ni l'autre de ces figures est exacte[1]. M. H. Rouzaud, percepteur à Narbonne, a bien voulu examiner la stèle. Le monument est complet. Il mesure environ 0 m. 40 de hauteur sur 0 m. 20 de largeur. Le relief figure un personnage de face, jusqu'aux genoux, les deux bras levés, avec le caducée dans la main gauche, et au-dessus de la tête, un croissant les cornes en haut.

Bibliographie : D[r] Guyon, *Quelques inscriptions de la province de Constantine* (Alger, 1838, f°), pl. I, n° 6. — Judas, *Essai*, p. 87, et pl. X; *Mém.* (*J. as.*), n° 1. — de Saulcy, *Ann.*, 1845, p. 86-91; pl. II. — Judas, *Ét. dém.*, p. 56, et pl. 12[2]; *Note*, *Rev. arch.*, IV, p. 190. — Delamare, pl. 178, n° 11. — Ewald, *Entziff.*, p. 27. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 59. — Schröder, *Phön. Spr.*, p. 25, et pl. XV, n° 5. — Lidzbarski, *Handbuch*, p. 438; Taf. XVI, 8.

לערן בעלמן זעבא כ־
ילכעתן בן בעליתן בם־
לך אשרם היש ושע־
כא את קולא

[1] Je n'ai pas retrouvé le dessin original de Delamare, mais bien un croquis de la partie supérieure de la figure reproduite pl. 178, n° 11. L'inscription, copiée séparément, a dû être ajoutée par erreur au-dessous de ce croquis, au lieu d'être placée au-dessous du croquis véritable.

[2] Cette inscription est appelée par Judas *onzième numidique* dans la planche et *douzième* dans le texte.

Dédicace à Ba'al-Ḥammon, faite par *Milkaton, fils de Ba'alyaton.*

A la ligne 1, זעבא est au moins aussi probable que שעבא; mais dans אשרם (non אשרא) et dans היש, le ש paraît certain.

Le nom du dédicant avait été lu jusqu'ici מילכעמן. — מילכעתן revient ci-après, n° 26 (néop. 75); מלכתן, *C.I.S.*, I, 144; au génitif *Milchatonis, Milcatonis, C. I. L.*, VIII, 68, 10525.

20. [*Néop. 19.*] — Partie inférieure d'une stèle en marbre. On aperçoit les pieds du dédicant entre deux colonnes. Trouvée par Delamare à Guelma, en avril 1843. Dimensions, 0 m. 28 sur 0 m. 12. Original au Louvre (P. 308; *A. O.* 5288).

Bibliographie : JUDAS, *Mém.* (*J. as.*), n° 2. — DE SAULCY, *Annales*, 1845, p. 91-94 et pl. I. — JUDAS, *Ét. dém.*, p. 56, et pl. 13[1]. — DELAMARE, pl. 185, n° 4. — EWALD, *Entziff.*, p. 27. — LEVY, *Ph. St.*, II, p. 59. — SCHRÖDER, *Ph. Spr.*, p. 226, et tab. XV, n° 3. — LIDZBARSKI, *Handbuch*, p. 438; Taf. XVI, 7.

לארן בעלחמן זבח
רומענא במלך אורם ה
אש ושעמא את קולא

Dédicace faite à Ba'al-Ḥammon par *Romanus* (sans généalogie).

Le nom du dédicant est bien רומענא.

Dans cette inscription, la première lettre de זבח et la deuxième de אורם diffèrent un peu du ש qui est dans שעמא, mais n'ont pas franchement l'aspect du ז. Le מ est partout de la taille du א, mais s'en distingue facilement.

(1) *Douzième numidique* dans la planche, *onzième* dans le texte.

21. [*Néop.* 20.] — Fragment d'une stèle en marbre. Femme tenant une grappe de raisin. Trouvée par Delamare à Guelma, en avril 1844. Dimensions : 0 m. 22 sur 0 m. 10. Au Louvre (P. 313; *A. O.* 5291).

Bibliographie : Judas, *Ét. dém.*, p. 74, et pl. 14; *Note*, *Rev. arch.*, IV, p. 189. — Delamare, pl. 178, n° 9. — Ewald, *Entziff.*, p. 27. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 59.

לערן בעלכן שב־
א עבדכ[י]שר בכלך
השר[ם] שת [ו]שע־
[כע קלא]

Dédicace faite à Ba'al-Ḥammon par *'Abdkašar*.

עבדכשר s'est déjà trouvé ci-dessus, n° 10. Entre le כ et le ש, on voit un petit signe qu'on pourrait prendre pour un י. On aurait ainsi la forme עבדכישר, à rapprocher de מתנכישר (*C. I. S.*, I, 3261). Mais il se peut que ce soit un simple accident de la pierre.

Dans cette inscription, il est impossible de dire si les mots שבא, השרם, שת sont écrits avec un ש ou avec un ז.

22. [*Néop.* 21.] — Bas d'une stèle. On aperçoit les pieds du dédicant et une palme (?). Trouvée à Guelma, en 1846, par le docteur Eugène Grellois. Dimensions : 0 m. 15 sur 0 m. 10. Original au Cabinet du *Corpus*.

Bibliographie : Judas, *Ét. dém.*, p. 60, et pl. 15; *Note*, *Rev. arch.*, IV, p. 191; *Nouv. études*, p. 33-35. — Delamare, pl. 185, n° 9. — Judas, *Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, t. V [1860-1861],

p. 25-32. — Ewald, *Entziff.*, p. 27. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 60, 105. — Lidzbarski, *Handb.*, p. 437; Taf. XVIII, 2.

לעדן בעלמן נאשא פנ
טנא בן מגנם במלך
אשרם אשת נאשא
ושמא קלי

Dédicace à Ba'al-Ḥammon, faite par *Pontanus* (?), *fils de Magonim*.

פנטנא. Il semble que nous avons ici un nom romain dont les consonnes sont (F ou) PNTN [*us*]. Peut-être *Funtanus* pour *Fundanus* (*C.I.L.*, VIII, 5316). *Pontenius* (*ibid.*, 4366) paraît exclu par sa terminaison en *ius*. — מגנם. La seconde lettre est douteuse. Le nom avait été lu מסנא. — אשרם, ici encore, doit être substitué à אשרא, forme acceptée par Lidzbarski, dont il ne subsiste aucun exemple après notre revision.

23. [*Néop. 31.*] — Trouvée à Guelma, par le docteur Guyon, en 1837, «dans la salle 3 [du camp d'occupation], à l'intérieur, mur ouest, sur un calcaire dont la partie supérieure est tronquée». Dimensions : 0 m. 24 sur 0 m. 13. Original à la Bibliothèque nationale, Cabinet des Médailles.

Bibliographie : Guyon, *Quelques inscriptions de la province de Constantine*, pl. 2, nos 1 et 2 (même inscription donnée deux fois). — Judas, *Ét. dém.*, p. 152 et pl. 25; *Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, t. II [1854-1855], p. 6; pl. V. — Ewald, *Entziff.*, p. 25. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 63.

...יבעת שבעלמן אתמא
..פירמא בן פרנטא
...[בכ]ל[ך אז]רם עש
צר................

Dédicace faite par *Firmus, fils de Fronto.*

La pierre est légèrement mutilée à droite. A la ligne 1, le premier mot pourrait être restitué [מנצ]יבעת; locution analogue à נצב מלכבעל (*C.I.S.*, I, 123, etc.); on attend à la suite un verbe tel que *vovit, erexit*; mais les quatre lettres suivantes (dont la seconde est douteuse) ne fournissent pas ce sens; et le mot peut être incomplet; on peut difficilement songer à un nom propre qui serait suivi de בן au début de la ligne 2.

Nous restituons par conjecture une partie de la ligne 3. La dernière lettre, à la ligne 4, est ר, ד ou ב.

24. [*Néop. 34.*] — Trouvée à Guelma par le docteur Grellois en 1847. Dimensions : 0 m. 18 sur 0 m. 08. J'ignore ce qu'est devenu l'original. Le Cabinet du *Corpus* en possède un moulage.

Bibliographie : Judas, *Note* dans la *Revue archéologique*, t. IV [1847], p. 188; *Nouv. études*, p. 28. — Ewald, *Entziff.*, p. 13. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 60.

נעשא שדבר לעד־
ן בעלמן במלך אשר־
ם איש

Vœu à Baʿal-Ḥammon. *Posuit Šadebar.*

שדבר, nom numide; comp. שדברעת dans une inscription de Maktar, et ci-après, n° 25.

25. [*Néop. 74 = 105*[1].] — J'ai traité plus haut (§ II) de cette inscription.

(1) L'identité de ces deux numéros de Schröder avait été conjecturée par Lidzbarski, *Handbuch*, s. v. עבדחמן.

Bibliographie : Judas, *Annuaire de la Soc. arch. de Constantine*, t. II, 1854-1855, pl. V; *Nouv. ét.*, p. 32, n.; *Annuaire*, 1860-1861 (t. V), p. 32, n. 1; pl. 10, n° xx. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 107; III, p. 76. — Doublet et Gauckler, *Musée de Constantine*, p. 81-82, et pl. III, n° 1.

לערן בעלמן זאב במלך
אזרם אזת שערברעת בן [יח]
[נצ]ר ושעמא את קולא

26. [*Néop.* 75.] — Trouvée à Guelma par M. Puel, en 1843. Dimensions : 0 m. 27 sur 0 m. 21. — Original au Cabinet du *Corpus*.

Bibliographie : Judas, *Nouv. ét.*, p. 14, 28, et pl. 2. — Delamare, pl. 185, n° 7. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 105. — Schröder, *Ph. Spr.*, p. 265 (tab. XVI, n° 8). — Lidzbarski, *Handb.*, p. 438; Taf. XVIII, 3.

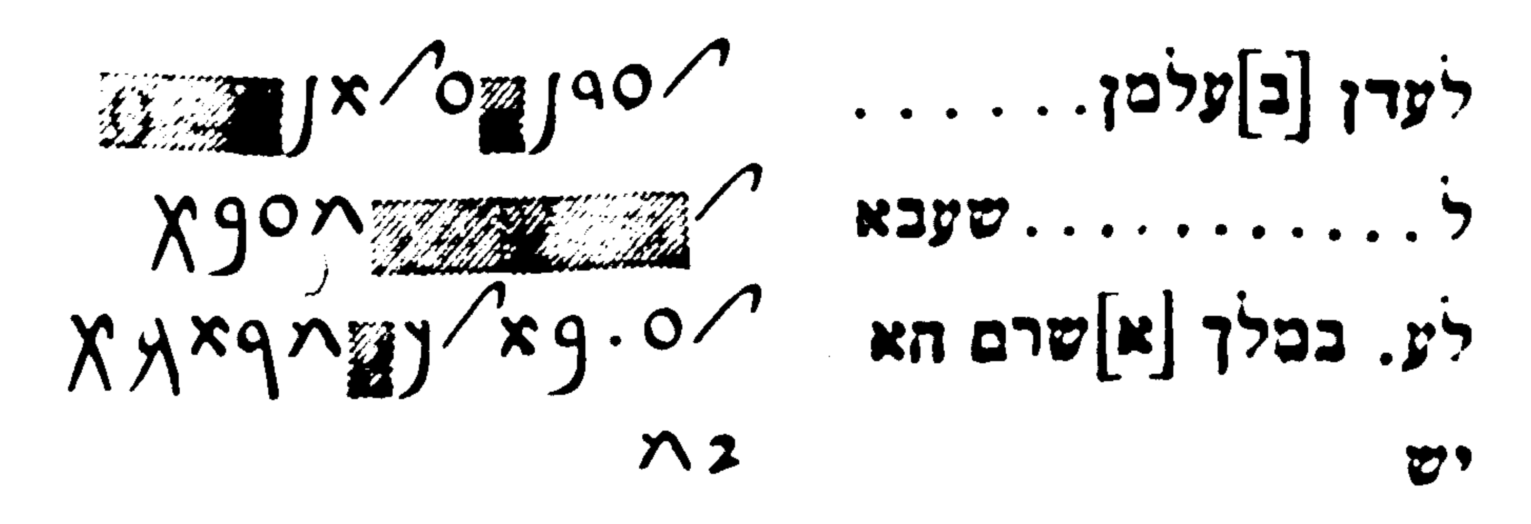
לערן בעלמן שע-
בא ערסתן בן מיל-
כעתן במלך השרם
אהש ושעמא את קולא

Vœu fait à Baʿal-Ḥammon par *Aristan, fils de Milcaton*.
ארסתן, ou peut-être ארצתן, mais non ערשתן. — השרם ou הורם, — אהש ou אהז.

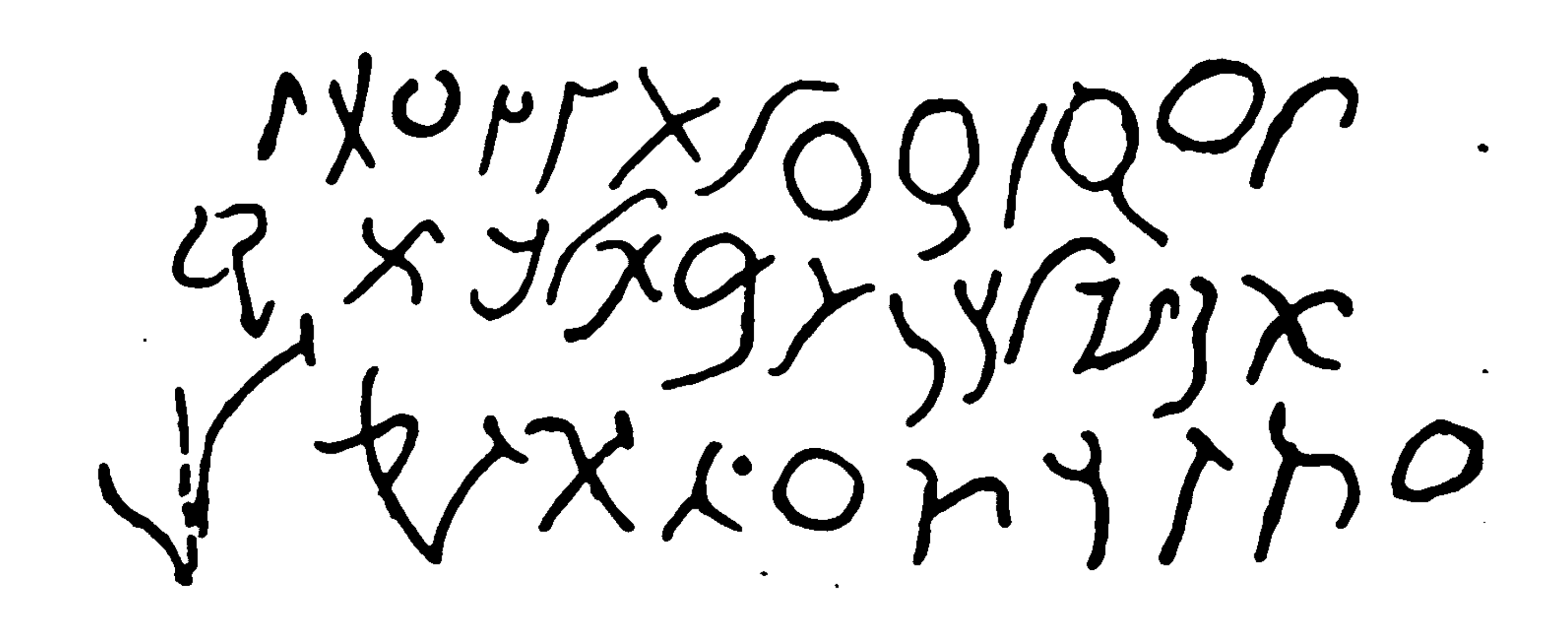
27. [*Néop.* 77.] — Stèle représentant un personnage en tunique, flanqué de deux colonnes cannelées; dans ses mains levées il tient un fruit (?) et un gâteau rond. Trouvée à Guelma, par le docteur Eug. Grellois, en 1845. Le monument mesure 0 m. 40 de hauteur sur 0 m. 17 de large; l'inscription, 0 m. 13 sur 0 m. 08. Original donné au Cabinet du *Corpus* par le docteur Judas.

Bibliographie : Delamare, pl. 190, n° 12. — E. Grellois, *Études arch. sur Ghelma*, pl. VII. — Judas, *Nouv. ét.*, pl. 3, n° 2. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 106. — Papier, *Lettres sur Hippone* (Bône, 1887), pl. XLI, fig. 45. — *Bulletin archéol. du Comité*, 1889, p. 262 (Ph. Berger). — *Instructions pour la Recherche des antiquités dans le Nord de l'Afrique* (Paris, 1890), p. 75. — Cf. aussi Gsell, *Atlas archéol. de l'Algérie*, feuille 9, p. 5, col. 2.

Le texte, légèrement gravé, est à peine lisible. Je crois discerner ce qui suit :



28. [*Néop. 84.*] — Inscription connue seulement par une copie conservée dans un manuscrit ayant appartenu à Quatremère, maintenant à la bibliothèque de Munich (*Cod. pun.* 1, fol. 26ᵇ)(1). Elle y est accompagnée de cette mention : « Inscription de Qalma, rapportée par le Dr. Bernard. » Nous reproduisons ici la copie.



(1) J'ai parlé plus haut (§ III) de ce manuscrit. Depuis lors, j'ai eu entre les mains une copie des inscriptions, que je dois à l'obligeance du R. P. Zapletal, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse).

לערן בעלכן נ̊ע..
א..לכ̊ס בסלך א[ש]ר[ם]
עסת ושעב[א] את קולא

Peut-être faut-il lire, l. 1-2 : נעשא פילכס, *posuit Felix* (?).

29. [*Néop.* 82.] — Fragment de stèle en marbre. A gauche du personnage mutilé, un autel. Trouvé par Delamare, à Guelma, en 1843. Monument tronqué par en haut; il mesure 0 m. 16 de haut sur 0 m. 26 de large. Original au Louvre (P. 314; *A. O.* 5292).

Bibliographie : Delamare, pl. 178, n° 21 (1). — Cf. Judas, *Nouv. ét.*, p. 31, n. 1.

Le texte de l'inscription, qui occupait trois lignes et demie, est très effacé. On distingue seulement quelques lettres isolées. A la dernière ligne on lit אש, peut-être le début de אש[רם] (?).

30. [*Néop.* 83.] — Partie supérieure d'une stèle votive très ornée, trouvée par Delamare, à Guelma, en avril 1844. Le fragment mesurait 0 m. 28 de haut sur 0 m. 32 de large. Ce monument est reproduit par Delamare (pl. 178, n° 23) à une échelle si réduite, que l'inscription est à peine indiquée. Le dessin original existe dans la collection de la Sorbonne (MS. 279, fol. 158) (2). L'inscription a été cataloguée par

(1) C'est à tort que P. Schröder, *Die Phön. Sprache*, p. 70, la regarde comme inédite. Au reste, cet auteur ne cite aucune des six inscriptions contenues dans la pl. 178 de Delamare; ce qui donne à penser qu'il n'a pas recouru directement à cet ouvrage et s'y réfère de seconde main.

(2) La bibliothèque de la Sorbonne possède, sous la cote MS. 273-280, une grande partie des dessins exécutés par Delamare, qui avaient été collectionnés par Léon Renier. Cf. R. Cagnat, *Bulletin épigraphique*, VI, 1886, p. 232-243. — Le Cabinet du *Corpus* conserve la plupart des aquarelles qui reproduisent les inscriptions sémitiques.

Schröder d'après la copie qui se trouve dans le manuscrit de Munich (*Cod. pun.* 1, fol. 50)[1].

Le texte est gravé dans une sorte de grande feuille de lierre placée à gauche de la tête du personnage, en caractères assez petits et mal conservés. On reconnaît seulement quelques lettres isolées, peut-être le mot לארן au début et le mot אשר[ם] vers le bas.

31. [*Néop. 85.*] — Trouvée à Guelma, et expédiée à Paris où elle se trouvait déjà en 1865. L'inscription seule subsiste. Dimensions : 0 m. 20 sur 0 m. 15. Original au Cabinet des Médailles. Texte inédit. L'inscription est seulement signalée dans l'ouvrage suivant :

Judas, *Seconde addition au Mémoire sur 19 inscr. numidico-puniques* (*Rec. de la Soc. arch. de Constantine*, t. X [1866], p. 264, 278).

לארן בעלחכן שבח כננם
בן עברכ[ש]ר בבלך אשרם
היש ברעכא ושמו ק-
לא

Dédicace à Ba'al-Ḥammon faite par 'Abdkaisar.

L. 3. שמו pour שמע; cette orthographe ne revient pas ailleurs.

32. — Monument conservé dans le jardin du Dr Nouffert. Estampé en 1888 par M. Joseph Letaille. Hauteur : 0 m. 25;

(1) La copie du même manuscrit (fol. 48), à laquelle Schröder a donné le n° 81 dans sa liste des néopuniques, est une inscription *hébraïque*. La première ligne consiste dans le mot שלום, très nettement gravé, peut-être par une autre main et plus récemment que les quatre lignes suivantes mal conservées ou mal copiées.

largeur : o m. 23. La stèle est brisée en haut. Ce qui reste représente la moitié inférieure d'un personnage vêtu de la tunique plissée. L'inscription est complète. Les trois dernières lignes sont séparées en deux parties par les jambes du personnage. — Texte inédit.

לערן
בעלמן
זֿבא ט־
יטא פ־
לעוי א.בענ־
א בכלך אשרם אש־
[ת] ושבאצקלא

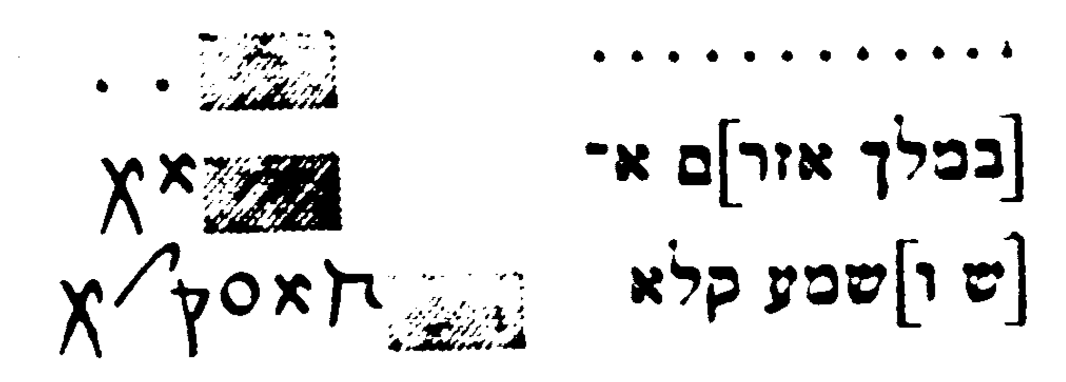
Dédicace à Ba'al-Ḥammon faite par *Titus Flavius* . .*banus*.

L. 3. זבא plutôt que שבא.

L. 4. La seconde lettre du cognomen est douteuse; elle paraît être un ו. Le א précédent, séparé du י par un espace, paraît appartenir à ce mot et ne doit pas être rattaché à פלעוי; j'ai vainement tenté la restitution [*Ur*]*banus*.

33. — Fragment triangulaire d'une inscription votive, conservé dans le jardin public de Guelma. Il mesure, dans ses plus grandes dimensions, en hauteur, o m. 11 ; en largeur, o m. 16. — Inédit.

Il ne reste que la fin de l'inscription, à lire et à transcrire ainsi :



IMPRIMERIE NATIONALE.

34. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Elle mesure 0 m. 32 sur 0 m. 28. Au-dessus de l'inscription est figuré un personnage tenant de la main gauche une palme et de la droite un objet indéterminé en forme de losange; de chaque côté est une sorte de gâteau arrondi. — Inédite.

לעדן בעלמן זב מתנבעל
בן ינ בכלך אזם עש ו
שמא את קלא

Dédicace à Ba'al-Ḥammon, faite par *Matanba'al*, *fils* (*fille?*) *de Yaga* (?).

מתנבעל est des deux genres. — בן ou בת; le ת et le נ ne se distinguent pas dans cette inscription. — ינ paraît certain; cf. ינע, ci-dessus § X, n° 1. — אזם, *sic* pour אזרם. — עש au lieu de אש.

35. — Partie inférieure d'une stèle trouvée à Guelma, en 1843, par Delamare. Hauteur, 0 m. 28; largeur, 0 m. 16. Original au Cabinet du *Corpus*.

Bibliographie : Delamare, pl. 185, n° 5 [1]. — E. Grellois, *Études sur Ghelma*, pl. VIII.

J'ai cité plus haut (§ IX, n° 9) cette inscription ainsi libellée :

לעדאן בעלמאן שעבאח בלבמאר

On a pu remarquer que les inscriptions votives reproduites jusqu'ici sont conçues presque identiquement sur le même

(1) Schröder l'identifie à tort avec la néop. 20 (ci-dessus n° 22).

modèle. Elles comprennent : 1° la mention de la divinité : לעדן בעלמן, *Domino Ba'ali Ḥammoni*, ordinairement placée au début; 2° le nom du dédicant; 3° une formule exprimant l'action du dédicant; 4° une formule eulogique שמע קלא, *audivit vocem eius*.

Cette dernière, dans les inscriptions de Carthage et de Constantine, est généralement introduite par la conjonction כ, כא, *quia;* ici au contraire elle est précédée de la conjonction ו, *et*. La différence entre les deux constructions ne peut être qu'une nuance. Dans le premier cas le sens strict serait : « Un tel a offert cet ex-voto . . . parce qu'il a été exaucé »; dans le second : « Un tel a promis (ou « placé ») cet ex-voto . . . et il a été exaucé ».

Mais la caractéristique des inscriptions de Guelma se trouve dans la formule dédicatoire. Tandis qu'à Carthage et à Constantine l'acte du dédicant est simplement exprimé par les mots אש נדר, *quod vovit*, ou נדר אש נדר, *votum quod vovit*, ici nous trouvons une formule dont la teneur fondamentale est :

(שבע ou) זבח במלך אורם אש

Pour en bien saisir le sens il faut d'abord fixer la lecture matérielle; car, à l'exception du mot במלך, chacun des trois autres présente des variantes dont voici le relevé :

זבח, שבח; זב, חאב, זבא, שבא; זובא, חעבא, שעבא; שעבאח.
אורם, הורם, אשרם, השרם.
אש, עש, איש, היש, חאיש, אות, אשת, עסת, אהש, שת, חשת.

Nous sommes dans le plus grand embarras pour déterminer la vraie lecture du premier mot.

שעבאח est la forme la plus complète; les voyelles y sont exprimées : *śaboḥ*. Nous voyons que le radical se compose de trois

consonnes dont la dernière est une gutturale. זאב est pour זאבח, et שבא pour שבח. De même זאב, זובא, זעבא ne sont que les variantes orthographiques d'une même forme. L'échange des consonnes gutturales est un fait constant dans l'écriture néo-punique. D'autre part, il est difficile dans cette écriture, et même à peu près impossible dans les inscriptions de Guelma, de distinguer les lettres ז et ש, dont l'aspect est presque identique. Nous avons donc le choix pour les premières lettres entre זב et שב. La troisième dépendra de ce choix; si la première radicale est un ז, nous adopterons pour thème radical זבח; si la première est un ש, nous adopterons שבע. L'un et l'autre mot donne un sens satisfaisant. זבח signifie proprement «sacrifier» et שבע, «jurer, s'engager par serment». En hébreu, l'un et l'autre verbe exige le ל devant le nom de celui à qui on offre un sacrifice, ou à qui on fait serment; ce qui est également le cas dans nos inscriptions : זבח לארן בעלמן ou שבע לארן. Les considérations grammaticales sont donc aussi insuffisantes que la paléographie pour nous guider ici. Les deux lectures demeurent matériellement aussi probables l'une que l'autre. J'incline pourtant à regarder זבח comme la vraie leçon. Outre qu'il existe déjà en phénicien et en punique des exemples de la transformation du ז en ס et en ש, la forme זבח se lit, sans doute possible, dans une inscription votive de Dougga[1].

On peut tirer un autre argument en faveur de la lecture זבח de l'inscription de Constantine, *Costa 103*. Cette stèle, publiée par Ph. Berger[2], est aujourd'hui au Louvre (*A. O.* 5250). Comme la plupart des stèles de même origine, elle porte dans le fronton triangulaire le disque surmonté du croissant, et au-dessous de l'inscription, la main, le symbole divin et le caducée orné de bandelettes. Le texte est en caractères

[1] Cf. J.-B. Chabot, *Les inscriptions de Dougga* (*Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1916, p. 124).

[2] Cf. *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 332.

néopuniques très nettement gravés. Les mots sont légèrement séparés. On lit :

לאדן לבעלחמן ולתנת פענא בעל
נדר אש נדר ארש המישטר
בן כנתא   זבח שמע קלא
ברכא

Au seigneur Baʿal-Ḥammon et à Tanit face de Baʿal;
vœu qu'a voué 'Ariš, le M........,
fils de Chinito.   Il a offert : il a entendu sa voix,
il l'a béni.

Le mot המישטר est un nom de fonction ou de métier précédé de l'article. Nous en ignorons le sens.

כנתא est probablement un nom numide; transcription latine CHINITVS (*C. I. L.*, VIII, 4807); comp. כנת (*C. I. S.*, I, 3145).

La formule finale n'est introduite par aucune conjonction. Il ne semble pas possible d'hésiter sur le sens. זבח, très distinctement écrit avec un ז, et séparé du mot précédent par un large espace, exprime l'acte du dédicant; la suite exprime l'action de la divinité. On pourrait dire que זבח signifie «il a offert un sacrifice», selon le sens primitif du mot[1]. Mais on

[1] Ph. Berger traduit simplement «sacrifice»; on ne s'explique pas le rôle de ce substantif dans la construction grammaticale de la phrase. Lidzbarski a

remarquera que זבח est remplacé par נאשא dans une locution analogue : *posuit : et audivit vocem eius,* qui termine l'inscription néop. 21 (ci-desus, n° 22).

Puisque זבח joue dans cette locution le même rôle que נדר ou נשא, il semble qu'on doive le regarder comme synonyme de ces verbes, ou tout au moins lui donner un sens très voisin, marquant l'accomplissement d'un vœu par l'offrande de la stèle sur laquelle est gravée l'inscription.

Au reste, déjà en hébreu le mot זבח avait reçu des acceptions métaphoriques dérivées du sens primitif. Il se dit, dans son sens strict, du prêtre qui immole la victime, et aussi, dans un sens moins rigoureux, de celui qui fournit la victime à ses frais. L'expression זבח תודה, *sacrificium laudis,* marque proprement un sacrifice d'action de grâces, mais aussi, souvent dans les Psaumes (L, 14; CVI, 17, etc.), des actions de grâces offertes au Seigneur à l'imitation d'un sacrifice. Une dérivation de sens analogue en phénicien n'a pas lieu de surprendre.

On peut donc admettre que ז(בח) soit devenu ש(בח) en néopunique, dans les cas où cette dernière lecture paraît s'imposer paléographiquement.

Cette remarque sur la confusion possible entre les lettres ש et ז en néopunique s'applique non seulement au mot en discussion, mais aussi à la formule initiale des textes funéraires (אבן ז מנא). Je me suis demandé si, au lieu de cette lecture, généralement adoptée, il ne faudrait pas lire parfois אבן ש מנא, c'est-à-dire *lapis qui positus est,* au lieu de *lapis iste positus est,* le ש étant mis pour אש, pronom relatif. On a vu plus haut (§ X) que deux inscriptions de Bou-Atfan débutent précisément par אבן אש מענא, sans doute possible sur la valeur des lettres et sur la coupe des mots. Toutefois, je n'ose affirmer que cette hypothèse soit la meilleure.

proposé de remédier à cet inconvénient en lisant אזבח; mais la coupe des mots, nettement marquée sur la pierre, s'oppose à cette interprétation.

Dans un cas comme dans l'autre, la substitution du ש au ז peut s'expliquer autrement que par la simple confusion de deux signes semblables. Le changement a pu être amené par l'équivalence du son attribué à ces lettres dans la prononciation de basse époque. Nous en avons un indice dans l'inscription bilingue (*C. I. L.*, VIII, 5220) où le libyque *Zaktut* est transcrit en latin *Sactut*[1].

La même difficulté de lecture se présente pour le mot אזרם ou אשרם; pour la même raison que plus haut, nous croyons que la forme correcte est אזרם. Et ici encore nous pouvons invoquer le texte d'une inscription punique d'Hadrumète, citée plus loin. La forme הזרם ou השרם est une simple variante orthographique, par la substitution de ה à א.

Si le sens de *votum*, c'est-à-dire objet voué, ex-voto, est indiqué par le contexte, l'étymologie de אזרם demeure obscure. La première lettre fait partie du radical et ne peut être prise pour l'article. Le ם final indique une forme du pluriel, qui ne s'explique pas, puisque le mot désigne un objet unique, la stèle votive. On ne peut guère songer à lui attribuer une origine berbère, car il se rencontre dans l'inscription d'Ešmunazar, en un passage pour lequel aucune explication satisfaisante n'a encore été proposée. Ce dernier fait rend également peu probable que le ם doive être considéré comme une amplification superflue, que nous avons constatée dans le mot אשתם, mais en néopunique seulement.

Que le sens du mot soit assez voisin de celui de נדר, et désigne l'objet matériel du vœu, cela ressort des inscriptions où ce mot forme le complément des verbes זבח ou נשא. Dans une inscription d'Hadrumète[2] il est joint au verbe נדר, et

(1) Des cas analogues se rencontrent dans la prononciation de nos langues modernes, et même dans l'orthographe (*hazard*, *hasard*, etc.).

(2) Euting, *Punische Steine*, Anhang, tab. 6, n° 9. — Lidzbarski, *Handbuch*, p. 432 (tab. XV, 2).

l'expression אזרם אש נדר paraît ici synonyme de נדער אש נדר. A l'appui de cette opinion on peut encore invoquer la phrase finale de la néopunique 11. Cette courte inscription est ainsi libellée[1] :

נדער אש נעדר חנא בן כתנבעל
שיפט פנע אשרם האש

Les mots פנע אשרם האש, nettement séparés de ce qui précède par un blanc intentionnel, paraissent répondre à la 3e ligne de notre n° 38 : ופנ את נדערם. La leçon פנ. au lieu de פנע, est de même nature que זב au lieu de זבח. Par là même, nous voyons que le sens de ce verbe doit être très voisin de celui de נדר, et nous le traduirions volontiers par *solvit*.

Quant au mot אש, sous ses différentes formes, et toujours avec la confusion possible des lettres ש et ז, on ne peut guère le considérer autrement que comme le pronom démonstratif : ז et אז en phénicien, זאת dans l'inscription de Mesa, זה dans celle de Siloé.

Reste le mot במלך. L'hypothèse qui voudrait faire de אזרם le complément de ce mot est exclue par ce que nous avons dit plus haut : אזרם est le complément direct du verbe. L'expression במלך doit donc être considérée comme une proposition incidente ayant un sens par elle-même. Quel est ce sens? Nous sommes réduits à des conjectures. Avec le verbe שבע, on pourrait traduire littéralement « a juré . . . par le roi », mais l'expression במלך se trouve aussi avec le verbe נשא « a placé » (nos 22, 24). Il n'est pas croyable que l'auteur de la dédicace ait voulu dire qu'il accomplit son vœu « au nom du roi ». D'autre part, il serait assez naturel de trouver là une circonstance de lieu[2]; mais le mot מלך, auquel nous ne connaissons d'autre

(1) Gesenius, *Monumenta*, tab. 21, numidica 5a.

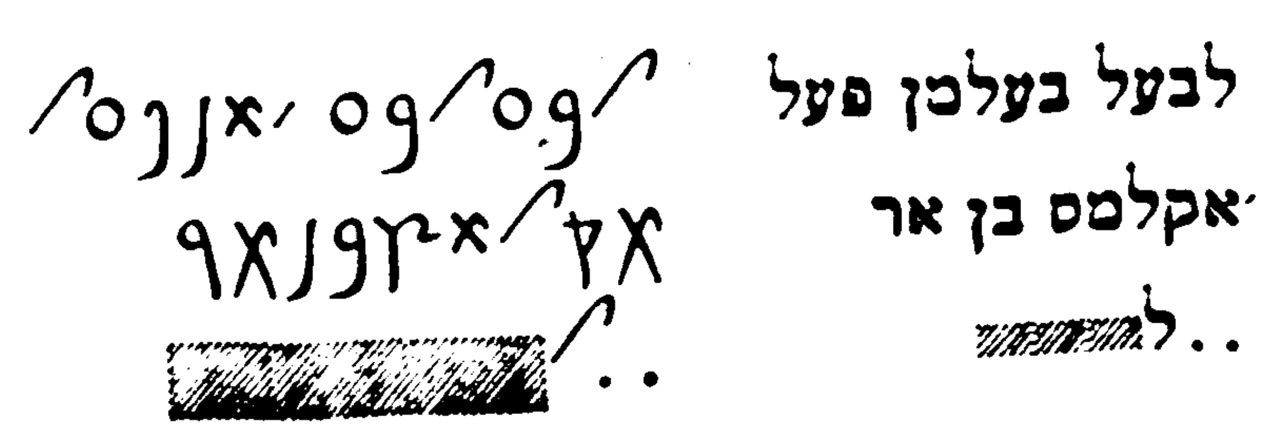
(2) C'était l'opinion du Dr Judas qui, lisant les lettres מלך de gauche à droite (CLM), y trouvait le nom de *Calama*.

sens que celui de «roi, prince»[1], ne se prête guère à une semblable interprétation, à moins qu'on ne veuille en faire le nom propre[2] de l'édifice ou de l'enceinte sacrée dans lesquels auraient été érigées les stèles. L'hypothèse n'est pas pleinement satisfaisante. Peut-être aimera-t-on mieux admettre que nous sommes en présence d'une formule répondant pour le sens à la formule si fréquente dans les dédicaces latines «pro salute imperatoris» במלך signifierait «pro rege». Mais ici encore on pourra objecter que la préposition על conviendrait mieux que ב pour exprimer ce sens; et si cette idée a fait partie des conceptions puniques, comment se fait-il qu'on ne la trouve nulle part ailleurs que dans les inscriptions de Guelma?

En dehors des inscriptions votives que nous venons de citer, on en a trouvé quelques autres dont la rédaction est un peu différente. Les voici :

36. [*Néop. 33.*] — Fragment d'une stèle en pierre trouvée en avril 1844 à Guelma, par Delamare. Dimensions : 0 m. 20 × 0 m. 09. La partie inférieure est brisée. Original au Louvre (P. 315; *A. O.* 5293).

Bibliographie : Judas, *Ét. dém.*, p. 155, et pl. 26 *bis*. — Delamare, pl. 178, n° 10. — Judas, *Rev. arch.*, 1858, I, p. 133. — Ewald, *Entziff.*, p. 28. — Levy, *Ph. St.*, II, p. 65. — Schröder, *Die Phön. Spr.*, p. 266.



[1] A la rigueur, on pourrait admettre celui de «conseil».

[2] D'origine numide (?).

L. 1. לבעל, au lieu de לאדן. — פעל *fecit*, au lieu de זבח ou נשא. Le lapicide semble avoir voulu faire un trait d'esprit en rapprochant פעל et בעל dans cette ligne.

L. 2. Le nom propre אקלסם n'est probablement pas sémitique. — אר est peut-être à compléter en ארש.

L. 3. Le ל, troisième et seul signe visible de cette ligne emportée par la cassure, pourrait appartenir à la formule במלך.

37. — Stèle conservée dans le jardin public de Guelma. Le haut est brisé. L'inscription, mal conservée, mesure 0 m. 08 de haut sur 0 m. 18 de large. Elle est mutilée. Au-dessus, on voit les restes d'une image de femme tenant à la main une couronne. — Texte inédit.

נ̂אר בן קיטאן
לא[ד]ן בעלאמן תנ.
ע.......

L. 1. נאד, ou זאד, ou שאד. — L. 2. אן pour אדן.

38. — Inscription trouvée à Guelma, et connue par un estampage du Dr J. Reboud, adressé à E. Renan en 1873. Il porte cette mention : « Guelma; ferme Chymal[1]. » L'inscription mesure 0 m. 27 de long sur 0 m. 09 de hauteur. Les lettres sont parfaitement gravées. — Inédite.

גודבעל בן חנבעל
טין אכבעתלבתא
ופג את נדערם

[1] Ou « Chyniar »; l'écriture est peu distincte.

Les mots sont séparés sur la pierre.

L. 1. גודבעל est la forme originale du nom *Gudubbal* signalé chez Apulée par Gesenius (*Monum.*, p. 389).

L. 2. מין, ou מינא si on y joint le א suivant malgré l'espace qui le sépare sur la pierre.

De la manière de couper les derniers mots de cette ligne dépend le sens de l'inscription. Si on lit אמבעת לבתא, il faut considérer אמבעת[1] comme un substantif désignant l'objet érigé. Cette lecture semble indiquée par la séparation marquée sur la pierre entre ת et ל, moins grande cependant qu'entre les autres mots de l'inscription. Si on lit אמבעתל בתא, le mot sera un nom propre sujet du verbe מין. On a ainsi le choix entre ces deux traductions :

Gudba'al, filius Ḥanniba'alis, erexit τὸ . . . , filiae suae et solvit vota.	ou :	*Gudba'al, filius Ḥanniba'alis. Erexit Imbatal, filia eius, et solvit vota.*

S'agit-il d'une inscription votive, ou d'une inscription funéraire? La première hypothèse paraît plus probable, à cause du mot נדער qui s'est rencontré seulement dans des inscriptions puniques votives.

L. 3. פנ pour פנא; nous avons discuté plus haut (p. 516) le sens de ce mot.

39. — Une inscription trouvée plus récemment à Aïn Nechma figure au *Rép. d'épigr. sémit.*, n° 940. Elle se lit:

תברכת בת ארש — *Tabarkat, filia Ariši.*

תברכת paraît être un nom numide.

Aïn Nechma a fourni principalement des inscriptions funé-

[1] Ou מבעת, si le א appartient au verbe מינא.

raires. Cependant l'image qui accompagne cette inscription semble nous inviter à la classer parmi les stèles votives.

40. — Pour ne rien omettre de ce qui intéresse l'épigraphie punique de Guelma, nous signalerons en dernier lieu la figure publiée par Delamare, pl. 178, n° 7. La stèle qu'elle reproduit a été trouvée en 1842, à Guelma, « vers les fours à chaux employés pour la construction du conduit de l'hôpital » (Delamare, note manuscrite).

La stèle, brisée par en haut, représente un personnage debout, sommairement dessiné. Au-dessus du personnage il y a cinq caractères en apparence *puniques*. Ils sont gravés tout au bord de la pierre, et ils étaient peut-être surmontés d'autres lettres.

𐤁𐤍·𐤊𐤏 בנס̂כע

La lettre du milieu est mal reproduite, ou mal gravée; le signe de l'alphabet punique dont elle se rapproche le plus est le 𐤎.

Cette petite inscription paraît être la même que celle que donne Guyon, *op. cit.*, pl. 2, n° 5.

(*A suivre.*)

MÉLANGES.

YE-TIAO, SSEU-TIAO ET JAVA.

« Dans le *Heou han chou,* qui porte sur les années 25-220, dit M. Pelliot, se trouve au k. 6, p. 3 v°, le passage suivant : La 6e année *yong-kien* (131), « au 12e mois (ce qui met tout « au début de 132), le royaume de 葉調 *Ye-tiao* d'au delà « des frontières du Je-nan et le royaume de Chan envoyèrent « une ambassade pour offrir le tribut ». Le commentaire, composé sous les T'ang, cite à ce propos un passage du *Tong kouan ki :* « Le roi du Ye-tiao envoya en ambassade 師會 « Che-houei pour se rendre à la Cour et offrir le tribut. De « Che-houei on fit un « maître de la ville de Ye-tiao, soumis « aux Han »; et on accorda à son prince un ruban violet[1]. » Au chapitre du *Heou han chou* consacré aux barbares du Sud (k. 116, p. 3 v°-4 r°), on retrouve en termes peu différents la mention de cette même ambassade : « La 6e année *yong-kien* « de l'empereur Chouen, le roi du Ye-tiao d'au delà des fron- « tières du Je-nan, 便 Pien, envoya une ambassade offrir le « tribut. L'empereur accorda à Pien un sceau d'or et un ruban violet[2]. »

(1) Le *Tong kouan ki* ou *Tong kouan han ki* était une œuvre considérable rédigée successivement par divers auteurs au temps même de la seconde dynastie Han (25-220 de notre ère); l'ouvrage en son entier est depuis longtemps perdu, mais les fragments subsistants ont été réunis et publiés au Wou ying-tien dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Le passage sur le Ye-tiao se trouve au k. 3, p. 4 v°. (Pelliot.)

(2) *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, dans le *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, t. IV, 1904, p. 266.

«Le premier caractère [de Ye-tiao], 葉, ajoute M. Pelliot, a aujourd'hui une prononciation régulière *ye* et une prononciation exceptionnelle *chö*: c'est dans les deux cas un mot à ancienne labiale finale[1]... Les restitutions possibles seraient donc **çap* ou **jap* (avec *j* français), peut-être **jap* (pron. **djap*); la valeur **yap* qui serait indiquée par la prononciation *ye*, est possible en théorie, mais on ne connaît pas d'exemple sûr qui en fait y réponde[2]. Le caractère 調 *tiao* entre dans 調達 *Tiao-ta*, Devadatta: sa valeur est donc explosive dentale + voyelle *i* ou *e* + semi-voyelle labiale, soit **tiv* ou **tev*, **div* ou **dev*[3].» Phonétiquement, la restitution de *Ye-tiao* en **Yap-div* = vieux-javanais *Yawadwīpa*, skr. *Yavadvīpa*, est inattaquable et on ne peut mieux justifiée.

Le *T'ai p'ing yu lan* reproduit le passage suivant du *Nan tcheou yi wou tche*[4]: «Dans le royaume de 斯調 *Sseu-tiao* se trouve l'*Île du Feu ardent* qui est couverte d'une nappe de feu, lequel s'allume spontanément au printemps et pendant l'été, et s'éteint en automne et en hiver...[5].»

D'après un autre passage du *Nan tcheou yi wou tche* qui nous a été conservé dans le *Tcheng lei pen ts'ao* (chap. 23, folio 49), une plante appelée 摩廚 *mo-tch'ou* croît à *Sseu-tiao*, qui, ajoute-t-on, est le nom du pays[6].

M. Berthold Laufer, auquel j'emprunte ces deux citations, est d'avis que 斯調 *Sseu-tiao* est, sans aucun doute, une faute

(1) *Ibid.*, p. 267.

(2) Les *Deux itinéraires* ont paru en 1904. Dans un magistral article publié dix ans après (*Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapañha*, *Journ. asiat.*, XIe série, t. IV, 1914, p. 402, note, et 411), M. Pelliot indique **Yap* comme prononciation ancienne du même caractère.

(3) *Deux itinéraires*, p. 268.

(4) L'auteur de cet ouvrage est Wan Tchen qui vivait au IIIe siècle (*Deux itinéraires*, p. 277, note 2).

(5) *Apud* Berthold LAUFER, *Asbestos and Salamander, T'oung pao*, t. XVI, 1915, p. 351.

(6) *Ibid.*, p. 373.

d'impression (is doubtless a misprint) pour 葉調 *Ye-tiao* = *Yavadrīpa*[1]. Notre éminent confrère adopte la restitution précédente de M. Pelliot et conclut que, «s'il peut être prouvé que *mo-tch'ou* est la transcription d'un nom javanais (et cela est probable, ajoute-t-il), ce sera une intéressante contribution à l'identification de *Sseu-tiao* à *Ye-tiao*[2].

Je suis à même de répondre affirmativement à la question posée par M. Laufer. Le nom de la plante *mo-tch'ou*, phonétiquement *mo-č'u* = **majo* ou **maju*. Le caractère 廚 *tch'ou* = *č'u* transcrit, en effet, normalement la palatale sonore + *o* ou *u*, c'est-à-dire *jo* ou *ju*. *Mo-tch'ou* représente donc un nom de plante tel que **majo*. Il est aisé de retrouver dans **majo* un fruit bien connu, le *mǎjǎ* javanais, pron. *mojo*, appelé également *maja*, fruit de l'*aegle marmelos*, que le nom du royaume de Mǎjǎpahit (pron. *Mojopahit*) ou Majapahit (litt. le *mojo*, *maja* amer) a rendu célèbre[3]. *Mǎjǎ* est également connu en malais. Favre dit *sub verbo* ماج *māja* : «Nom d'un arbre et de son fruit qui a une odeur forte, ايڤون دودقله دباوه ڤوهن ماج *yapūn dūduk-lah di-bāwah pōhon māja*, il s'assied sous un arbre *māja* (*Histoire de Srī Rāma*, p. 131). Les Malais en

(1) *Ibid.*, p. 351. «Sur le Sseu-tiao, dit M. Pelliot (*Deux itinéraires*, p. 357, n. 1), cf. surtout *T'ai p'ing yu lan*, k. 787, p. 13 v°, et le texte du *Lo yang kia lan ki*, k. 4, p. 20, signalé par M. Chavannes (*Journ. asiat.*, nov.-déc. 1903, p. 531). La variante 女調 *Nou-tiao*, que donne également le *Lo yang kia lan ki*, se retrouve dans le *T'ai p'ing yu lan*, k. 790, p. 22 r°.» Dans ce mémoire (*ibid.*, p. 357), et plus tard dans un article critique du *T'oung pao* (t. XIII, 1912, p. 463), M. Pelliot a proposé «sous beaucoup de réserves de retrouver Sīhadīpa, forme pālie de Siṁhadvipa [= Ceylan] dans le Sseu-tiao que nomment les fragments de la relation de K'ang T'ai (IIIe siècle) sur les pays des mers du Sud». Mais la présence de l'arbre *mo-tch'ou* à Sseu-tiao ne permet pas de penser à Ceylan et est en faveur de la correction de M. Laufer.

(2) *Ibid.*, p. 373.

(3) Cf. Gabriel Ferrand, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du VIIIe au XVIIIe siècles*, t. II, Paris, 1914, in-8°, p. 653.

distinguent deux sortes : le *māja* commun et le ماج قاهت *māja pāhit* ou *māja* amer. C'est de ce dernier que l'ancienne capitale de Java a pris son nom de Majapahit [ou Mojopahit][1]. »
Dans le cas présent, le pays malais est hors de cause. Le *mo-tch'ou* de *Sseu-tiao*, à corriger en *Ye-tiao*, est le *mājā* de *'*Yap-div* = vieux-javanais *Yavadvīpa* = skr. *Yavadvīpa*, c'est-à-dire «de l'île de Java». La correction proposée par M. Laufer est donc en tous points justifiée. Ce rapprochement, intéressant en lui-même, a pour conséquence importante d'apporter une confirmation nouvelle à la thèse de M. Pelliot. Ainsi nous est attestée par le *Heou han chou*, en 132 de notre ère, une mention de Java, antérieure au Ἰαβαδίου de Ptolémée. Du moment que les Chinois ont connu au IIe siècle un *Yavadvīpa* qui est incontestablement l'île de Java, il n'y a plus lieu de se demander, comme on l'a déjà fait et comme on le fera peut-être encore, à quelle île, de Java ou de Sumatra, s'applique le Ἰαβαδίου du géographe alexandrin. Le *Heou han chou* et le *Nan tcheou yi wou tche* sont nettement affirmatifs : c'est de la grande île javanaise qu'il s'agit.

«Les Chinois, dit M. Pelliot, donnent à la dynastie čam qui règne du IIIe au milieu du VIIIe siècle, le nom de famille de 范 *Fan*; un certain nombre de généraux et d'envoyés le portent également. Il est difficile de dire si ce nom de Fan, qui est usuel comme nom de famille en Chine même, vient d'une attribution gratuite d'un nom de famille aux Čams, ou s'il ne cache pas un mot indigène. La première hypothèse ne me sourit guère; cependant le fondateur de la nouvelle dynastie au milieu du VIIIe siècle est également désigné sous le nom de famille très chinois de 諸葛 Tchou-ko, et, en 986, le nom du roi 劉繼宗 Lieou Ki-tsong débute par le nom de famille Lieou, qui est des plus répandus... Par contre, la façon

[1] *Dictionnaire malais-français*, t. II, p. 326.

dont les noms des Européens vivant de nos jours en Chine sont transformés selon les habitudes de l'onomastique chinoise fait plutôt croire à une adaptation de noms indigènes : au temps des Song, le nom de famille 楊 Yang donné à plusieurs rois čams est, à n'en pas douter, le mot čam *yāṅ*, au sens propre «dieu». Ce patronymique Fan est isolé par les Chinois du reste du nom, et tantôt on l'emploie, tantôt on l'omet; il se pourrait que, considéré une fois pour toutes comme nom de famille des rois čams, il ait été préfixé d'office aux noms véritables, jusqu'au jour où un bouleversement dynastique fit admettre qu'il était éteint : au Fou-nan [= ancien Cambodge] également, les Chinois pendant tout le cours du III[e] siècle, donnent ce nom de Fan, écrit avec le même caractère, comme nom de famille de la dynastie régnante (cf. *B. É. F. E.-O.*, t. III, p. 291-293). L'absence de toute inscription du Fou-nan ne permet pas de dire si les Chinois s'inspiraient d'un usage indigène; au Campa du moins, l'épigraphie montre qu'aucun nom ou terme rappelant *fan* n'entrait dans le protocole des noms royaux. On sait que les Chinois font souvent du pays d'origine d'un individu son nom de famille (cf. *B. É. F. E.-O.*, t. III, p. 252); à défaut de solution meilleure, j'incline à croire qu'ils ont pris ici un nom de caste. Pour certains pays comme le Tchen-la, l'«Inde centrale», les textes disent que la famille régnante avait pour nom de famille *kṣatriya* (cf. *B. É. F. E.-O.*, t. II, p. 123; *Sin t'ang chou*, k. 221 上, p. 10 v°). Or, nous lisons dans l'*Histoire des Leang* (k. 54, p. 2 r°) que «les grandes familles (des Čams) sont appelées 婆羅門 *p'o-lo-men* (brahmanes)». Le nom de Brahmā, devenu synonyme d'hindou, est usuellement transcrit par 梵 *fan*; 范 *fan* ne répondrait-il pas ici à «brahmane», ce nouveau caractère ayant été choisi volontairement parmi ceux qu'on emploie en Chine comme noms de famille? L'hypothèse est fragile, mais je n'en vois pas d'autre pour expliquer que ce

IMPRIMERIE NATIONALE.

même nom de famille ait été donné par les Chinois aux rois du Campa comme à ceux du Fou-nan... [1]. »

M. Georges Maspero, qui a reproduit ce passage dans sa belle étude sur le Campa, ajoute : « Pour moi, je crois, et Finot avec moi, que *Fan* est tout simplement la transcription du mot *Varman* [2] que les Chinois auront pris comme nom de famille parce qu'il terminait tous les noms de rois [3]. »

Cette dernière interprétation me paraît exacte et elle peut s'appliquer au passage précédent du *Heou han chou*. En Indonésie comme au Campa et dans l'ancien Cambodge, *varman* était usité dans la titulature officielle. Le *Song chou* (420-478) cite un roi du 闍婆達 Chö-p'o-ta (lire *Chö-p'o-p'o-ta* [4]) qui, en 435, envoya une ambassade à la cour de Chine; il s'appelait 師黎婆達陁阿羅跋摩 *Che-li-p'o-ta-t'o-a-lo-pa-mo* = vieux-javanais *Çrī-Bhaṭāra-Dwara-Warman* (?) = skr. *Çrī-Bhaṭṭāra-Dvara-Varman* (?) [5]. Au chapitre consacré au 干陁利 *Kan-*

[1] *Deux itinéraires*, p. 194, note 2.

[2] « *Punnāgavarman*, dit Barth, est expliqué ici comme signifiant « un « nāga pour la protection des hommes ». L'étymologie est certainement fictive. A l'origine, ces noms en *varman* sont des composés possessifs, signifiant « qui « a tel ou tel dieu pour protecteur ». A la longue, *varman* semble être devenu une sorte de nom de famille. Ainsi *Vīravarman*, *Udayādityavarman*, *Jayavīravarman* doivent probablement se traduire : « Le Varman qui est un héros, « ... qui est un soleil levant, ... qui est un héros victorieux ». De même, Punnāgavarman ne peut signifier que « le Varman qui est (fort comme) un « nāga mâle » ou « le protégé du nāga mâle ». Cf. le nom plus simple et assez fréquent de *Nāgavarman* (*Inscriptions sanskrites du Cambodge*, dans *Notices et extraits*, t. XXVII, 1re partie, 1er fascicule, p. 133, note 4). »

[3] *Le royaume de Champa*, dans *T'oung pao*, t. XI, 1910, p. 334, à la fin de la note 2.

[4] Pour cette correction qu'il serait trop long de justifier ici, je renvoie au IIIe volume de mes *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks* qui paraîtra, je l'espère, l'année prochaine.

[5] *Apud* Groeneveldt, *Notes on the Malay archipelago and Malacca*, dans *Miscellaneous papers relating to Indo-China and the Indian archipelago*, IIe série, t. I, Londres, 1887, p. 135. Groeneveldt transcrit : *Sri-pa-da-do-a-la-pa mo*, ce qui n'est ni une transcription littérale, ni une restitution, et ajoute en

t'o-li, le *Leang chou* (502-556) rapporte que «peu de temps après» l'année 502, le prince héritier 毗邪跋摩 *P'i-ye-pa-*

note : «The first four characters may be taken as the transcription of the Indian title *Çrīpāda*, i. e. the feet of his Highness.» M. Georges Maspero (*Le royaume de Champa, loc. cit.*, p. 551, fin de la note 5) transcrit : *Che-li-po-ta-to-ngo-lo-pa-ma* et restitue Çrī pāda Dvaravarman, suivi d'un point d'interrogation. Les deux premiers et les deux derniers caractères ne font pas difficulté : 師梨 *che-li* = kawi et sanskrit : *çrī* (pour *çrī* en kawi, cf. le lexique qui fait suite à la traduction du *Pararaton of het boek der koningen van Tumapĕl en van Majapahit*, dans *Verhandelingen* de la Société des Arts et Sciences de Batavia, t. XLIX, 1re partie, 1896, p. 287, *sub verbo*); 跋摩 *pa-mo* = vieux-javanais : *warman*, skr. *varman* (je n'ai pas encore rencontré *warman* dans un texte ou une inscription de haute époque). La restitution des caractères 5-7 : 陁阿羅 *t'o-a-lo* en *dvara* est possible. Restent les caractères 2-3 : 婆達 *p'o-ta* que Groeneveldt et M. G. Maspero rendent par skr. *pāda*. La prononciation ancienne de *p'o-ta* est **bʷa-dāð* (cf. Paul Pelliot, *Les noms propres dans les traductions chinoises du Milindapañha*, dans *J. A.*, XIe série, t. IV, 1914, p. 392, n. 2, pour *p'o*; p. 390, n. 1, pour *ta*) qui peuvent représenter pratiquement un mot tel que **badat* ou **badar*, c'est-à-dire **bada* + implosive finale, ce qui me paraît exclure la restitution skr. *pāda*. La prononciation ancienne **bʷa-dāð* me semble plutôt répondre à vieux-javanais *bhaṭāra*, skr. *bhaṭṭāra* «respectable», qui est employé avec *çrī* dans l'ancienne titulature royale javanaise. (Pour des exemples identiques de 達 représentant *ṭāʳ* de kawi *bhaṭāra*, cf. les titres royaux javanais mentionnés par le *Ming che* [apud Groeneveldt, *Notes*, p. 161] : en 1370, 昔里八達剌[巴剌]蒲 *Si-li Pa-ta-la* [*Pa-la*]-*p'ou* = kawi *Çrī Bhaṭāra* [*Pra-*]*bhu;* en 1377 et en 1379, 八達那巴那務 *Pa-ta-na Pa-na-wou* = *Bhaṭāra Prabhu.* Ici encore Groeneveldt avait proposé de restituer skr. *Çrī pāda;* mais Brandes [*Pararaton*, p. 140] a retrouvé le titre exact sous la transcription chinoise.) Cf., par exemple : *çrī bhaṭāra kṛtawarddhana* dans un texte daté de 1250 çaka, Sa Majesté le souverain Kṛtawardhana; quelques lignes plus loin, le même texte a : *bhaṭāra çrī rā...* (le reste du nom manque) (*Pararaton, loc. cit.*, p. 121). Un autre texte de 1295 çaka (*ibid.*, p. 137) a trois fois en six lignes : *pāduka bhaṭāra çrī* suivi d'un nom de roi. J'ai donc préféré pour *che-li-p'o-ta*, la restitution vieux-javanais *Çrī bhaṭāra*, skr. *Çrī bhaṭṭāra*, à skr. *Çrī pāda*.

Entre la rédaction de cet article et la correction des épreuves, j'ai eu occasion de consulter le *Wen hien t'ong k'ao* de Ma Touan-lin (*Ethnographie des peuples étrangers à la Chine, Méridionaux*, trad. d'Hervey de Saint-Denys, Genève, 1883, in-4°). L'ambassade de 435 figure dans la notice sur le 闍婆 *Chö-p'o* = Java, au lieu du *Chö-p'o-p'o-ta* (p. 499). Le nom du roi y est également mentionné, mais les cinquième et sixième caractères du texte du *Song chou* : 陁阿 *t'o-a* sont reproduits par Ma Touan-lin en ordre interverti :

mo[1] succéda à son père et envoya en 519, en ambassade, un haut fonctionnaire du nom de 毗員跋摩 *Pi-yuan-pa-mo*[2]. Je laisse de côté les deux premiers caractères du nom du souverain et de l'ambassadeur; les deux derniers, comme ceux du nom royal précédent, représentent également skr. *varman.*

« La faveur impériale [de l'empereur de Chine], dit M. Pelliot, s'étendit également sur le souverain, et un autre texte nous apprend qu'au 8ᵉ mois chinois de la même année [724], un édit conféra à 尸利施羅拔摩 *Che-li-t'o-lo-pa-mo* (skr. *Çrīndra-varman?*), roi du 尸利佛誓 *Che-li-fo-che* [= Palembaṅ, dans le sud-est de Sumatra], le titre de 左威衛大將軍 *tso-wei-wei-ta-tsiang-kiun*... [3]. »

Au chapitre du 三佛齊 *San-fo-ts'i* = Palembaṅ[4], le *Song che* (960-1279) rapporte que, en 1003, le roi 思離朱囉無尼佛麻調華 *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* = kawi *Çrī..... wuni-warma-dewa*[5] envoya deux ambassadeurs porter le tribut à l'empereur de Chine.

a-t'o. La leçon du *Wen hien t'ong k'ao* est ainsi : *Che-li-p'o-ta-a-t'o-lo-pa-mo*, qui représente mieux encore vieux-javanais *Çrī Bhaṭara Dwarawarman* = skr. *Çrī Bhaṭṭāra Dvāravarman.*

[1] Ma Touan-lin (*Méridionaux*, p. 452) a pour le nom de ce souverain 毗針邪跋摩 *Pi-tchin-ye-pa-mo.* Il doit s'agir sans doute d'un souverain appelé Vijayavarman dont le nom a été écourté dans la transcription du *Leang chou* et inexactement rendu, en ce qui concerne le second caractère, dans celle du *Wen hien t'ong k'ao.*

[2] *Apud* GROENEVELDT, *Notes*, p. 186.

[3] *Deux itinéraires*, p. 335. Il vaudrait mieux, je crois, restituer *Çrīdhara-varman* pour le nom du roi.

[4] *Apud* GROENEVELDT, *Notes*, p. 189.

[5] Je restitue la transcription chinoise en kawi bien qu'il s'agisse de Palembaṅ, dans le sud-est de Sumatra. Cette ville et le territoire environnant étaient en relations étroites avec Java dont Palembaṅ fut tributaire. Nous savons par Yi-tsing qui y fit un séjour de six mois en 671 et un autre de quatre ans, de 685 à 689, et par d'autres moines chinois encore (cf. les traductions de deux ouvrages de Yi-tsing par MM. Ed. Chavannes et J. Takakusu dont on trouvera des extraits dans le vol. II de mes *Relations de voyages*

Le pays de Chö-p'o-p'o-ta = île de Java. D'après la tradition chinoise, Kan-t'o-li serait l'actuel Palembaṅ[1], mais cette identification n'est pas certaine[2] : San-fo-ts'i = 室利佛逝 *Che-li-fo-che* ou 佛逝 *Fo-che* de Yi-tsing, *Fo-che* de Vajrabodhi et de Kia Tan = سريزة *Sribuza* des géographes arabes = Palembaṅ. Il résulte donc des citations précédentes que *varman* entrait dans la composition des noms de souverains et hauts fonctionnaires de l'Indonésie et, comme au Čampa et au Cambodge, se plaçait à la fin du nom. En ce qui concerne Java, l'usage ne s'en est pas maintenu, car ni le *Nāgarakrĕtāgama*[3], ni le *Pararaton* ne mentionnent de nom royal où

et textes géographiques, p. 632-636), qu'il y avait là un centre de culture très important. L'influence de la civilisation de l'Inde y fut telle que, pendant son premier séjour, Yi-tsing «y étudia, par degrés, la science des sons (*ibid.*, p. 633)». Il y a donc tout lieu de croire que, à côté du dialecte local, la cour et ses fonctionnaires devaient employer le kawi comme langue protocolaire. C'est ce dont témoigne le nom du roi en question. L'état de Palembaṅ est également désigné dans les textes chinois sous le nom de *Fo-che*, *Che-li-fo-che*, *Fo-ts'i* et *San-fo-ts'i* (cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 334 et 343 *in fine*).

Les deux premiers caractères du nom royal *Sseu-li-tchou-lo-wou-ni-fo-ma-tiao-houa* = *çrī*; les deux suivants ne se laissent pas restituer (*tchou-lo* = **jura* ou un phonème voisin). Je ne connais en kawi que *juru* qui en approche, dans le titre officiel non royal *Juru dĕmuṅ* (*Pararaton*, p. 25, l. 32). *Wou-ni* est certainement kawi *wuni* qui figure dans le nom royal de Wisṇuwardhana, appelé aussi Raṅga wuni, fils de Anuṣapati et père de Kĕrtanagara (Çiwabuddha), qui régna à Tumapĕl de 1172 à 1194 çaka (cf. *Pararaton*, p. 18). Les quatre derniers caractères ne font pas difficulté : *fo-ma* = kawi *warman*, skr. *varman*; *tiao-houa* = kawi *dewa*, skr. *deva*.

(1) Cf. Groeneveldt, *Notes*, p. 185, note 1.

(2) Cf. Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 401.

(3) Cf. N. J. Krom, *De eigennamen in den Nāgarakṛtāgama*, dans *Tidjschrift voor Indische taal-, land- en volkenkunde*, t. LVI, 1914, p. 491-549.

«A partir de l'inscription n° XXI, dit Bergaigne, nous ne trouverons plus un seul nom royal [du Campā] sans cette terminaison [*varman*], exclusivement usitée aussi au Cambodge dès l'époque des plus anciennes inscriptions, comme elle l'a été d'ailleurs dans les îles de la Sonde, et avant tout chez plusieurs dynasties de l'Inde du Sud, rois de Veṅgi, Pallavas, Kadambas, dès le v° ou même le iv° siècle (*Inscriptions sanscrites de Campā*, dans *Notices et extraits*, t. XXVII, 1re partie, 2e fasc., p. 192).»

on le retrouve. Les textes chinois précités, qui sont antérieurs aux deux ouvrages kawi[1], sont cependant tout à fait affirmatifs à cet égard et leur témoignage est, du reste, confirmé par les inscriptions trouvées à Java même (cf. les *Inscriptions sanscrites de Campā* d'Abel Bergaigne, dans *Notices et Extraits*, t. XXVII, 1re partie, p. 205, note 1).

D'après le *Heou han chou*, le roi qui régnait au Ye-tiao = Java en 132 de notre ère, s'appelait 便 Pien. Dans sa *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois*, Stanislas Julien donne ce caractère comme transcrivant *vyañ* de *vyañjana* (n° 1417) et *bhyan* de *abhyanta* (n° 1418). M. Sylvain Lévi, que j'ai consulté à cet égard, a bien voulu me faire savoir que l'équivalence exacte de *pien* est **w'en*. **W'en* peut représenter, au même titre que 范 *fan*, la forme réduite de *varman*. Le roi Pien du *Heou han chou* serait donc un souverain dont le nom se terminait en *varman*, et, comme les rois du Čampa, le texte chinois le désignerait sous la finale de son nom royal[2].

Gabriel Ferrand.

P. S. M. Berthold Laufer a eu l'extrême obligeance de me faire parvenir l'information suivante :

« The plant *mo-č'u* (*mo-ch'u*) 摩厨 is described in the *Nan*

[1] Le *Nāgarakrĕtāgama* est de 1365 et le *Pararaton* de 1613 de notre ère, mais ce dernier rapporte des événements qui ont trait à la période 1212-1481.

[2] Le texte du passage du *Heou han chou* que M. Pelliot a traduit par : « La sixième année *yong-kien* de l'empereur Chouen, le roi du Ye-tiao d'au-delà des frontières du Je-nan, Pien, envoya une ambassade offrir le tribut. L'empereur accorda à Pien un sceau d'or et un ruban violet », est le suivant : 順帝永建六年日南徼外葉調王便遣使貢獻帝賜調便金印紫綬. « Dans ma traduction, dit M. Pelliot, conformément à une remarque de Lieou Pin que 李賢 Li Hien reproduit dans son commentaire, j'ai supprimé devant le second *pien* le mot *tiao* qui est ma-

chou i wu chi 南州異物志 by Wan Chen 萬震 of the third century A. D., as follows: «There is a tree styled *mo-č'u*, «which grows in the country Se-tiao 斯調. Its juice is fat and «moist. It is glossy like grease. As to its odor, it is very fra-«grant and beautiful. It can be used for boiling and frying «eatables which thus assume a fine smell, in the same manner «as oil is employed in China (木有摩厨生于斯調國。其«汁肥潤。其澤如脂膏。馨香馥郁。可以煎熬食物«香美如中國用油).» This text is cited in the *Ts'i min yao shu* (Ch. 10, p. 43[b]; new ed., 1896) by Kia Se-niu of the Hou Wei dynasty, A. D. 386-534 (see BRETSCHNEIDER, *Bot. Sin.*, pt. 1, p. 77), the earliest work in which extracts from the *Nan chou i wu chi* are preserved.»

Voici, d'autre part, la description que donne de l'*Aegle marmelos* le *Dictionnaire de botanique* de Baillon (t. I, 1876, *sub verbo*):

«AEGLE (CORR., in *Trans. Linn. Soc.*, V, 222). G. de Rutacées, de la série des Aurantiées, dont les fleurs 4-5-mères sont très analogues à celles des *Feronia*. Elles n'en diffèrent guère que par les étamines à filets libres dans toute leur étendue. Le fruit est charnu, cortiqué en dehors et contient 8-15 loges, dans chacune desquelles il y a 6-10 graines dont le testa laineux, entouré de mucilage, renferme un embryon sans albumen. Ce sont des arbres épineux, à feuilles alternes, trifoliées et parsemées de points pellucides qui sont des réservoirs d'huile essentielle odorante. On en connaît deux ou trois espèces, originaires des régions tropicales de l'Inde et de

nifestement interpolé (*Deux itinéraires*, p. 266, note 5).» Il n'y a peut-être pas lieu de tenir compte de la remarque de Lieou Pin. Nous savons maintenant que *pien* = *varman*. *Tiao* = *deva* (*vide supra*, p. 522); *tiao-pien* = *devavarman* qui peut être parfaitement un nom royal. Il est donc probable que la seconde mention du roi de Ye-tiao nous a conservé plus exactement le nom de ce souverain javanais.

l'Afrique occidentale, parmi lesquelles nous citerons l'*Ae. Marmelos* Corr. (*Crataeva Marmelos* L., *Feronia pellucida* Roth), qui se trouve dans toute l'Inde orientale, et qui, dans le Malabar, passe pour une panacée universelle. Son fruit est délicieux et nourrissant : on en fait une teinture jaune; à Ceylan, on extrait un parfum exquis de son péricarpe. La matière gluante qui entoure les graines s'ajoute au ciment pour lui donner plus de consistance. Enfin, son bois est dur et employé pour les constructions. » La description du *Dictionnaire de botanique* est incomplète en ce qu'elle ne mentionne pas Java comme pays de production de l'*Aegle marmelos*; mais ce fruit a été identifié de façon certaine au *mâjâ* ou *maja pahit* par les botanistes hollandais, qui en donnent la description suivante : « Madja. Maleisch, Javaansch en Soendaneesch. Maos, Hoog-Javaansch; Bila of Bilak [< skr. *bilva*], Makassaarsch en Boegineesch. Aegle Marmelos Corr., fam. Rutaceae. Een kleine boom met gedoornde takken en drietallige bladeren, in Zuid-Asië tehuis behoorend, in Nederlandsch-Indië meestal gekweekt. Het hout is fijn, fraai en duurzaam, o. a. voor wapengevesten gebruikt. De vruchten zijn bekend als geneesmiddel tegen dysenterie; de bladeren en bloemen worden aangewend bij borstaandoeningen (*Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*, t. II, p. 442, *sub verbo*). » Cf. mes *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks*, t. II, Paris, 1914, p. 653.

G. F.

COMPTES RENDUS.

Robert Cornell Armstrong. *Light from the East.* — University of Toronto Studies, 1914.

M. Armstrong traite dans cet ouvrage des écoles confucianistes au Japon, et il faut se féliciter de voir aborder cette étude par un travailleur sérieux. Moins séduisante, au premier abord, que d'autres qui touchent au bouddhisme, elle est de nature cependant à nous fournir sur des points essentiels des éclaircissements pour ce qui concerne l'évolution du confucianisme en Chine même. Malheureusement, le point de vue auquel s'est placé M. Armstrong n'est pas de ceux qui pouvaient le conduire à aborder le problème sous ses aspects les plus vastes. Il semble s'être entouré de collaborateurs japonais, avoir recherché surtout des conseils et des guides parmi ses maîtres japonais et, enfin, il s'est tenu le plus près possible de la littérature japonaise sur l'histoire du confucianisme dans l'empire insulaire.

Il s'ensuit que ce livre prend l'aspect d'un livre japonais. Ce sont des séries d'études sur les plus grands représentants de chaque école. Leur biographie s'étend plus ou moins, suivant leur importance; leurs élèves sont énumérés avec un soin du détail que connaissent tous ceux qui ont eu recours aux sources et qui savent combien la constitution, l'histoire, on pourrait dire la *généalogie* d'une école, devient essentielle pour un érudit japonais. Mais l'histoire des idées est sacrifiée à ce travail documentaire, et l'on n'en aperçoit nulle part l'évolution. Cependant cette étude est poursuivie avec une conscience à laquelle il faut rendre hommage; elle suppose un labeur patiemment conduit et qui rendra les meilleurs services le jour où l'auteur aura complété son œuvre par un index des noms propres, dont l'absence est presque inexplicable dans un livre de ce genre.

Puisque l'ouvrage est construit sur un type semblable, on ne peut s'étonner de voir la première partie assez écourtée. C'est, en effet, celle pour laquelle les renseignements biographiques font grand défaut et qui, du reste, pour une assez grande étendue, porte sur un âge où la

culture fléchit sous les tragédies de l'histoire. Mais c'est aussi l'époque la plus intéressante, au point de vue du confucianisme, non seulement au Japon, mais aussi en Chine. Nous ne connaissons plus guère les classiques confucéens qu'à travers les interprétations et les commentaires de Tchou Hi. Et si ce grand réformateur est arrivé à donner toujours aux textes une clarté, au premier abord, satisfaisante, on se rend bien compte aussi qu'il les a interprétés à travers des influences diverses, taoïstes et bouddhistes, où une philosophie qui n'existait pas du temps de Confucius joue une large part. Il serait du plus haut intérêt de voir comment les premiers lettrés du Japon interprétaient ces textes, alors qu'ils les recevaient de Chine à l'époque des T'ang et qu'ils n'étaient pas déformés encore par l'école officielle qui régna plus tard sans conteste. Si l'on peut un jour arriver à corriger l'œuvre de Tchou Hi, ce sera, certes, en étudiant le travail épars des érudits chinois de l'époque des Ming et, surtout des Ts'ing, en se servant d'autre part de l'épigraphie des anciens bronzes rituels, mais aussi et sans aucun doute, en cherchant dans l'œuvre des sinologues japonais du VIII[e] au XII[e] siècle l'écho d'une tradition chinoise plus ancienne. On peut être assuré d'y trouver une moisson d'autant plus certaine que, jusqu'au XVI[e] siècle, les sinologues japonais, loin de construire des systèmes sur les textes confucéens, se sont bornés à une véritable étude d'exégèse, ont discuté le texte et essayé d'établir sa signification primitive. Quelle que soit la part d'originalité qui peut leur revenir, ils ont suivi de très près leurs modèles chinois et ils nous révèlent ainsi tout un travail dont la fortune du système de Tchou Hi avait presque aboli les traces.

On voit tout l'intérêt du problème. Il faut bien constater qu'il n'est pas abordé par M. Armstrong. Du reste, étant donné le plan de son livre, rien ne l'entraînait dans cette voie et, sans doute, la connaissance des sources chinoises lui aurait-elle manqué. Il ne convient donc point de lui en faire un reproche et ce serait plutôt à moi de m'excuser ici de m'être laissé entraîner à des observations auxquelles je ne puis m'empêcher d'attribuer une grande importance.

La plus grande partie du livre est consacrée à l'histoire de l'école de Tchou Hi (Shushi) au Japon et à celle de l'école de Wang Yang-ming (Yomei). Comme en Chine, le premier système, soutenu par le gouvernement des Shōgun Tokugawa, fut le seul système officiel, tandis que le second garda toujours une allure hétérodoxe. Mais le recrutement des fonctionnaires par les examens littéraires n'existait pas au Japon; le gouvernement n'y avait pas des moyens aussi puissants d'écraser tout élément indépendant par la vaste machine de l'enseignement officiel. Aussi

l'école de Wang Yang-ming semble-t-elle avoir été plus vivante et plus influente au Japon qu'en Chine. Elle a donné des hommes d'État jusque dans l'ère du Meïdji.

A côté de ces deux grandes écoles, venues de Chine, se développe au XVIe et au XVIIe siècle une école dite «classique» mais qui, au point de vue chinois, serait plus qu'hétérodoxe. Elle prend dans le confucianisme, la morale individuelle et, si l'on peut appliquer à une philosophie orientale un terme occidental, le contenu stoïque, pour en faire une philosophie du Bushidō fondée, d'autre part, sur une conception purement positiviste de l'univers. Ici le système confucéen ne joue plus qu'un rôle bien effacé. C'est le point de départ d'une philosophie nouvelle. Enfin une école dite «éclectique», qui se développe au XVIIIe siècle, semble, malgré ses idiosyncrasies nombreuses, avoir été dans une certaine mesure influencée, surtout à son origine, par la liberté avec laquelle certains érudits chinois de l'époque des Ts'ing se sont mis à considérer les vieux textes classiques.

Le livre qui nous donne ainsi un tableau de l'histoire de la philosophie confucéenne au Japon constitue un instrument de travail qui rendra, sans aucun doute, de grands services. Malgré qu'il ait subordonné l'histoire des idées à celle des hommes, il suffit cependant à nous montrer que, si les sinologues confucéens du Japon ont, la plupart du temps, suivi de près les textes classiques et les enseignements des Chinois, leur influence s'est exercée parfois de telle manière qu'on voit surgir des conceptions fort libres, une adaptation des principes à des idées purement japonaises et, en somme, un confucianisme insulaire qui, quoique limité, apparaît comme singulièrement plus libre et plus vivant que la doctrine chinoise, à jamais desséchée sous le souffle scholastique de Tchou Hi. Il nous reste maintenant à attendre de l'auteur des études moins strictement documentaires, où il ferait passer au premier plan l'évolution des idées. Même s'il se confinait sur le terrain purement japonais, il apporterait aux études chinoises des matériaux du plus haut intérêt.

R. Petrucci.

Asakawa. *Feudal Land Tenure in Japan.* — American Historical Review, 1914.

Cette étude constitue une sorte de note préliminaire à un travail plus étendu où l'auteur se propose de reprendre ce sujet tout en exposant et en discutant d'une manière approfondie les sources. Quelque provisoire

qu'elle soit, cette étude mérite d'être lue avec la plus grande attention, car elle touche à un problème dont la connaissance peut seule faire comprendre, dans sa véritable essence, une histoire qui apparaît au premier abord surchargée et confuse et dont on peut dire que nul ne l'a jusqu'ici présentée sous son véritable aspect.

L'organisation de l'ancien Japon était fondée, à l'origine, sur l'unité patriarcale ou le clan (*uji*). Les complexités sociales provoquées par le développement de la civilisation amenèrent la fondation de groupements professionnels ou de guildes (*be, tomo*), dans lesquels l'hérédité jouait un grand rôle et qui étaient conçus sur le plan de l'unité primitive, l'*uji*. L'empereur était en théorie le chef de tous les clans; mais, en réalité, son autorité ne s'exerçait guère au delà des membres de son clan et des corporations dont la plupart étaient fondées par une initiative impériale. Le développement d'une organisation de ce genre devait à un moment donné opposer aux chefs des grands clans, tendant naturellement à une indépendance dangereuse, un parti impérial tendant à la consolidation d'un pouvoir centralisé.

Les relations avec le continent et les influences de la culture chinoise vinrent accentuer plus encore ces tendances et provoquer une première solution du problème. Les développements de la civilisation, la multiplication des corporations ou des clans nouveaux, tout en consolidant le pouvoir impérial, lui apportaient des moyens d'action plus étendus et lui constituaient une force sur laquelle il pouvait s'appuyer pour lutter contre les grands clans d'origine divine, défenseurs des anciens privilèges et d'une organisation que le développement de la nation ne permettait plus de maintenir.

La réforme qui fut accomplie au VIIe siècle consacra le triomphe du parti impérialiste et l'organisation d'un État centralisé. C'était, en somme, une application du système classique chinois. La grande réforme prend un aspect de projet établi sur des textes, par des admirateurs enthousiastes des classiques chinois, sans contact avec la vie réelle. Elle comportait en elle-même des éléments qui pouvaient rompre la vieille organisation des premiers âges, mais il eût fallu les appliquer avec plus de sens politique, et surtout en diriger l'application dans un sens réfléchi et déterminé.

Le système était fondé sur l'établissement d'une noblesse civile de rang et de fonction, les plus hauts emplois comportant l'attribution de terres-à-riz pour la durée de leur occupation effective par le titulaire, tandis que tous les fonctionnaires, de quelque rang qu'ils fussent, étaient exempts de taxes et de prestations. La population libre recevait des

terres-à-riz réparties d'une manière égale. Cette répartition était sujette à revision chaque fois qu'une modification dans l'état des terres ou dans le développement de la population le rendait nécessaire. Les hommes libres, détenteurs de terre, étaient soumis aux taxes et au service militaire.

Il n'est pas difficile de reconnaître ici le vieux plan de distribution des terres que l'on trouve exposé dans les classiques chinois, tandis que la noblesse de fonctionnaires correspond à l'organisation importée en Chine par les Ts'in, acceptée et développée par les Han et les dynasties qui suivirent. Mais ce système étranger ne venait pas s'appliquer dans un milieu où l'on avait fait table rase de l'ancienne organisation. La nouvelle noblesse était fondée exclusivement sur la fonction, mais c'était les membres de l'ancienne noblesse de clan qui occupaient ces nouvelles fonctions et recevaient ces nouveaux titres. La population libre qui recevait les terres-à-riz distribuées par l'État formait les membres des clans ou des corporations héréditaires. Si le clan ou la corporation n'étaient plus reconnus par la loi, en fait, ils ne cessaient pas d'exister, et ils se maintenaient d'autant plus que ceux qui n'étaient pas de condition libre continuaient à dépendre de leurs chefs et à recevoir d'eux des attributions de terres contre lesquelles ils ne payaient à l'État aucun tribut. De plus, la répartition égale des terres était impraticable, pour des raisons fort diverses. Dès la fin du IX° siècle, on n'essaya même plus de procéder à une redistribution des terres. Elles étaient devenues la propriété privée des hommes de condition libre.

Il faut bien noter en outre que cette distribution des terres-à-riz semble bien n'avoir porté que sur les champs de riz inscrits sur les registres de l'État au moment de la proclamation de la réforme. Non seulement d'autres terres étaient, à ce moment, irriguées et cultivées en riz, mais toutes les terres labourées ou arables restaient en dehors. Une organisation établie sur une partie aussi limitée des terres fertiles devait se maintenir d'autant moins que, la population augmentant, des terres nouvelles étant conquises à l'agriculture, le système gouvernemental devait se trouver débordé par le développement du pays et ne plus représenter bientôt qu'une organisation sans puissance, appauvrie devant des nécessités nouvelles et destinée à disparaître.

Telle est, brièvement évoquée, la nature d'une tentative qui mériterait d'être étudiée avec plus de détail. Je ne sais si, mieux réalisée, la grande réforme impérialiste aurait pu comprimer et arrêter le développement d'une organisation fondée sur l'ancien système du clan. A vrai dire, je ne le crois pas. Il est certain en tout cas qu'elle fut vite suivie d'une

évolution, toute naturelle, celle-là, liée à l'ancienne histoire et qui conduisait tout droit à l'organisation féodale. C'est cette évolution dont M. Asakawa paraît avoir fixé les termes avec une grande clarté. Il divise cette partie de son étude en deux parties : l'une traite de l'origine et du développement de la propriété privée appelée *shō*; la seconde, de l'apparition de la caste militaire et de sa main-mise graduelle sur le *shō*.

Le *shō* apparaît au VIIIᵉ siècle. Il est constitué par une étendue de terre cultivée, il constitue une propriété privée, il jouit ou il prétend à jouir de l'immunité fiscale. Cette espèce de terre, dit M. Asakawa, était destinée à absorber en trois ou quatre siècles la plus grande partie de la terre taxable et du peuple du Japon, tandis qu'elle devait être rendue elle-même exempte de taxes et que ses possesseurs s'arrogeaient certaines des fonctions souveraines de l'État. C'est le *shō* qui devait submerger le système officiel établi au VIIᵉ siècle.

Le *shō* avait une double origine. Il provenait de dons de terres faits par l'empereur; il provenait aussi de terres nouvelles, gagnées par la culture dans les régions en friche suivant un mouvement de colonisation que le gouvernement put, suivant son caprice, appuyer ou contrarier, mais qui était la conséquence directe de l'accroissement de la population et que rien ne pouvait empêcher. Dans bien des cas, l'origine était obscure et l'immunité relativement aux taxes dépendait de l'habileté ou de la puissance du possesseur du *shō*, plus que de règles établies. Ce ne fut pas avant le XIIᵉ siècle que l'immunité du *shō* fut reconnue comme un principe légal. Dès le Xᵉ on invoqua des chartes délivrées par les autorités centrales ou provinciales et accordant l'immunité du *shō*. Il fallut quatre siècles pour que l'institution se développât d'une façon définitive.

Le *shō* comportait certains droits : droits d'usage de la terre, redevances en nature ou en prestation des cultivateurs du sol. L'ensemble de ces droits s'appelait *shiki*. Le transfert des *shiki* d'un *shō* était possible et l'on put ainsi diviser les droits de jouissance du *shō* en séparant certains d'entre eux de la personnalité du propriétaire du sol. Cela devait faire surgir le système féodal. Lorsque des réformes et des contrôles impériaux revisèrent l'état des *shō*, menaçant de radiation ceux qui n'étaient point soutenus par une charte, marchandant l'immunité fiscale, menaçant la liberté de la terre, le mouvement s'accusa de plus en plus parmi les possesseurs des *shō*, de s'assurer par la cession d'une partie du *shiki* la haute protection d'un grand personnage, d'un prince impérial, d'un monastère bouddhique, de manière à opposer aux tentatives des fonctionnaires provinciaux la personnalité d'un homme exempt de taxes par sa

situation ou son rang ou d'un grand établissement religieux. A la fin du XIIe siècle, il n'y avait guère de *shō* qui n'eût trouvé son possesseur nominal et son protecteur réel.

C'est alors qu'intervient la caste militaire et c'est ici aussi que l'étude de M. Asakawa prend un caractère particulièrement intéressant. La caste se développe parallèlement au *shō*, et comme une conséquence directe de l'échec de l'organisation sociale tentée par la grande réforme. Les hommes demeurés attachés aux domaines taxés par l'État, et qui, accablés d'impôts, fuient leur terre pour devenir des hors la loi, créent par leur nombre croissant l'insécurité dans l'empire. Le pouvoir central est impuissant. Chacun doit se défendre soi-même. Malgré la loi et en violation de la loi, tout le monde, ou à peu près, s'arme. Les possesseurs de terres qui ont recherché la protection de quelque grand temple ou de quelque grand personnage défient avec impunité les fonctionnaires provinciaux qui, de leur côté, s'entourent d'hommes armés; les gouverneurs essayent de devenir assez puissants pour rendre leur fonction héréditaire; tous luttent entre eux; les nobles de cour cherchent à s'appuyer pour servir leurs ambitions, sur des *shō* qu'ils protègent et qui leur fournissent l'alliance de chefs locaux ou de guerriers. Tout cela provoque et entretient un état de choses anarchique où l'on voit se reformer peu à peu, sous un aspect nouveau, l'ancien esprit du clan.

Avec l'extension de l'immunité et de la suzeraineté, on voit de plus en plus des guerriers mêlés à l'organisation du *shō*. Les uns sont les possesseurs mêmes de la terre; les autres ont été investis du *shiki* par le propriétaire légal. Cependant, les guerriers servent, comme intendants ou régisseurs, des seigneurs qui appartiennent au clergé ou à la noblesse de cour. Il n'y a pas encore de noblesse militaire.

Celle-ci s'annonce au X[e] siècle, et au XI[e] elle a acquis une telle puissance que les possesseurs du *shō*, abandonnant les temples et les nobles de cour, vont leur porter le *shiki* et se placer sous leur protection. Le possesseur du *shō*, qui était devenu un guerrier, trouvait ainsi un chef militaire dont, en suivant la fortune, il pouvait retirer de grandes faveurs. A l'intérêt personnel s'ajoutait la dévotion envers le suzerain. Les luttes qui devaient conduire à l'instauration du shōgunat devaient aussi réaliser l'organisation féodale et donner à la possession du sol tout le caractère et tous les avantages d'un fief. Cette évolution qui s'annonce à la fin du XII[e] siècle, s'achève au XVI[e].

Tels sont les points de vue exposés par M. Asakawa. Son étude est intéressante, parce qu'elle permet de fonder sur son véritable terrain l'histoire du Japon, et de dénouer l'inextricable enchevêtrement de

rivalités et de luttes particularistes qui en rendent si difficile la vision d'ensemble. Le problème s'éclaire et les diverses stades en sont nettement établis. Cependant, on aurait voulu que l'auteur s'occupât aussi de rechercher le rôle, dans cette constitution de la féodalité japonaise, de ceux qui n'étaient point des hommes libres et qui, attachés au clan, au temple ou à la terre, ont constitué un élément important de cette évolution. Quand il publiera l'étude plus étendue qu'il annonce, on peut espérer que M. Asakawa envisagera aussi cet aspect du problème. Il aura achevé alors un travail dont on pourra, sans doute, discuter certaines parties, mais dont on ne pourra méconnaître l'importance pour fonder sur la base essentielle de la société japonaise une histoire qui n'est qu'en apparence turbulente et désordonnée.

R. Petrucci.

Ibn el-Çaïrafî. *Code de la chancellerie d'État* (période fâtimide), traduit par M. Henri Massé. Extrait du *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (t. XI, p. 65-119). — Le Caire, 1913, Imprimerie de l'Institut français; in-4°, 54 pages.

'Alî ben Mondjib ben Soléïmân avait pour père un changeur de monnaies, d'où son nom d'Ibn el-Çaïrafî, et pour grand-père un scribe; comme celui-ci, il entra dans l'administration égyptienne où il fit une belle carrière; il finit par être directeur du Bureau de la rédaction, *Dîwân el-inchâ'* ou chancellerie d'État. Il était né en 463 (1070) et mourut en 542 (1147). Il vit, par conséquent, les Croisés s'emparer de la Palestine, enlevée aux Fâṭimides et aux émirs turcs qui avaient rompu avec l'hégémonie de la dynastie chi'ite du Caire. Type du fonctionnaire dévoué à son office, il n'aurait pas renoncé pour un empire aux formules ampoulées et prolixes que lui fournissait son incontestable érudition. Il a voulu écrire un *Manuel du parfait rédacteur*, qui a l'avantage pour nous d'être «un des plus anciens documents arabes connus sur l'histoire de la Chancellerie d'État en Égypte». Tel est l'ouvrage dont M. Massé nous donne une traduction d'après l'édition faite par 'Alî-bey Bahgat sur un manuscrit de la bibliothèque universitaire de Cambridge.

L'importance de ce document réside surtout en ceci qu'il nous permet de jeter un coup d'œil sur l'organisation et la vie intime des bureaux administratifs à cette époque lointaine. On y apprend que le *dîwân el-inchâ'* s'est appelé successivement *dîwân er-rasâïl* et *dîwân el-mokâtebât*. Ce bureau avait pour directeur un surintendant avec deux subalternes sous

ses ordres immédiats : l'un, chargé de l'analyse (extraits des correspondances), l'autre, ayant pour fonctions de corriger les imperfections de l'écriture et du style des dépêches reçues. Il se composait, en outre, de deux secrétaires, correspondant l'un avec les princes, l'autre avec les grands personnages de l'État; un rédacteur des décisions prises par le souverain, un rédacteur des protocoles et un autre pour les diplômes; enfin trois auxiliaires, un calligraphe, un archiviste et un notaire (c'est plutôt un commis d'ordre).

Le traducteur s'est défendu de tout rapprochement, de toute comparaison avec les listes de fonctionnaires contenues dans le *Qawânîn ed-dawâwîn* d'Ibn Mammâtî dont M. G. Wiet prépare une édition critique, dans Khalil Zhâhirî édité par M. Ravaisse et dans Qalqachendî. Il veut n'avoir fait qu'une simple traduction. Néanmoins, c'est un louable effort, dont nous lui serons reconnaissants. Les notes indiquent de vastes lectures, mais les renseignements utiles qu'elles renferment auraient parfois gagné à être examinés de plus près; par exemple p. 67, n. 3 : le *Fihrist*, qui est antérieur, ne peut naturellement contenir aucune mention d'Ibn eç-Çaïrafî. Ouvrage de début d'un jeune membre de l'Institut d'archéologie orientale, ce travail consciencieux promet pour l'avenir : nous ne saurions trop encourager l'auteur à poursuivre ses recherches.

Cl. Huart.

Ch. Monchicourt, docteur ès lettres. *L'Expédition espagnole de 1560 contre l'île de Djerba* (Essai bibliographique. — Récit de l'expédition. — Documents originaux). — Paris, E. Leroux, 1913; 1 vol. in-8°, 271-III pages, plus 6 pages d'*Addenda et corrigenda*, non brochées.

L'île de Djerba, dans le sud de la Tunisie, habitée par des Berbères Khârédjites, a joué, dans les guerres maritimes qui ont eu pour théâtre la Méditerranée, un rôle plus considérable qu'on ne s'y attendrait d'après sa configuration et sa médiocre contenance; mais elle était située au point qui formait la limite, au XVIe siècle, entre les sphères d'influence de l'Espagne et de la Turquie; à quatre reprises, en l'espace de cinquante années, elle fut le témoin de luttes entre les deux États rivaux. Après la prise de Tripoli de Barbarie en 1510, Pedro Navarro essuie un échec devant elle; en 1520, Hugues de Moncade, vice-roi de Sicile, obtient des habitants une déclaration illusoire de vasselage; en 1551, André Doria et l'amiral ottoman Dragut, l'ancien corsaire, y luttent avec un certain avantage pour ce dernier; enfin, en 1560, le duc de

Medina Celi descend dans l'île, mais voit sa flotte détruite par l'amiral turc et la forteresse réduite à capituler. C'est l'histoire de cette dernière aventure que M. Ch. Monchicourt s'est proposé de conter, après s'être entouré des documents que pouvaient lui fournir les livres imprimés, les collections de cartes et d'estampes, les archives des États européens; il a écrit, sous forme d'une thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres, un récit vivant de cette lutte douloureuse, qui fut la dernière entreprise de la chrétienté dans cette région : il fallut attendre trois cents ans avant de voir de nouveau des troupes d'Europe occuper le pays, à la faveur d'un protectorat qui est un bienfait pour les indigènes.

Les sources orientales sont peu nombreuses. La description du Cheïkh Mohammed Abou-Râs, traduite par Exiga dit Kayser et publiée à Tunis en 1884, un texte arabe anonyme dont M. Bossoutrot a donné la traduction dans la *Revue tunisienne* de 1903, un manuscrit du Mzab dont s'est servi A. de C. Motylinski pour étudier l'expédition de Pedro Navarro en 1510 dans les *Actes* du xive congrès international des orientalistes (Alger, 1905), sont à peu près tout ce que l'on connaît; et de plus, fait à bon droit remarquer l'auteur, «ces documents indigènes ne doivent être consultés qu'avec réserve», car il y signale de grosses inexactitudes historiques. Il est fait allusion aux sources turques (p. 68), mais l'auteur ne les a pas connues, bien que J. de Hammer en donne un résumé dans son *Histoire de l'Empire ottoman*, traduite par Hellert, t. VI, p. 192. En dehors de l'historien Pétchéwî, le polygraphe Hâdji-Khalfa en a traité dans son *Tohfat ul-kibâr fi asfâr il-bihâr*, incunable de l'imprimerie de Constantinople en 1141 de l'hégire (1729), fol. 33 v° et suivants, dans une partie de son ouvrage qui ne figure pas dans la traduction de James Mitchell, *History of the maritime wars of the Turks*. Je me propose d'étudier ce morceau dans le *Journal asiatique*.

Les sources européennes sont plus nombreuses; des récits de témoins, en italien, en français et en espagnol, les uns imprimés, les autres manuscrits, comme la narration allemande avec un titre latin de Thomas Holzhaimer conservée à la bibliothèque impériale de Vienne, document capital déjà utilisé par Hammer, des ouvrages de seconde main rédigés assez anciennement, des pièces originales conservées dans les archives de Simancas et l'Archivo histórico nacional d'Espagne, les archives espagnoles du Gouvernement général de l'Algérie, l'*Archivio Mediceo* de Florence, des estampes et des documents cartographiques fournissent une abondante bibliographie qui forme la première partie du volume.

On lira avec intérêt le préambule (descriptions de Djerba au xvie siècle), les préparatifs de l'expédition, la navigation de la flotte

espagnole et la prise du château de Djerba, le récit du désastre naval, les mesures prises pour la mise en défense de la forteresse, le siège et la capitulation. En guise d'épilogue, nous trouvons d'intéressants détails sur le sort infortuné des prisonniers, dont il faut excepter le fils de Scipion Cicala, d'abord gardé à Tripoli par Dragut, puis réclamé par le Sultan qui fit de lui un page du sérail : il devint plus tard grand vizir et gendre du sultan Ahmed I[er]; puis une monographie du Bordj el-Kébîr jusqu'à nos jours, et de curieux détails sur la Tour des Crânes, aujourd'hui détruite. Cette lecture est attrayante, disons plus, attachante; à une époque où l'Europe entretient des rapports de plus en plus intimes avec cette immense société qu'on appelle la communauté musulmane, il est d'un intérêt de premier ordre de savoir, dans le détail, quels ont été, dans le passé, les rapports de ces deux groupements sociaux.

Quelques remarques en passant. Page 96. Le nom de *Marsat et-Teffah* «le mouillage aux pommes» indique que, dans le dialecte local, *Marsà* (proprement مُرْسَى) est devenu un féminin en *a* par analogie avec les noms féminins terminés par un *tâ marboûṭa*. — P. 105, l. 20. *Cherch*, pierre tendre qui constituait le sol; ce mot est à ajouter aux dictionnaires. Cf. p. 117, l. 14 : «grès blanc (*cherch* des indigènes, d'un[e] compacité appréciable». — P. 149, n. 1. Dragut, en turc طرغود, est en arabe درغوث (voir l'inscription de la page 148). La graphie Torghut ne provient pas de «la prononciation turque du mot Derrhouts» : c'est la forme turque qui est l'originale, la forme arabe n'est qu'une simple graphie appropriée à la prononciation locale des indigènes de langue arabe. Torghut est, d'ailleurs, le nom propre d'une tribu turque immigrée en Asie-Mineure. — P. 152, n. 2. Bordj er-Roûs ne signifie pas, à proprement parler «Château des Têtes», mais bien «Tour des Têtes» (pas seulement des crânes, le crâne n'étant qu'une partie de la tête de mort).

Cl. Huart.

Carlo Conti Rossini. *Principi di diritto consuetudinario dell' Eritrea.* — Roma, Unione editrice, 1916; in-8° carré, 802 pages.

Il convient de signaler aux lecteurs du *Journal asiatique* cet important ouvrage qui prend place dans la collection des manuels publiés par le ministère italien des colonies.

L'auteur, dans sa modestie, ne le considère que comme un canevas

sur lequel se développeront d'ultérieurs travaux plus complets et plus détaillés. Mais une esquisse de 800 pages, sur un sujet aussi peu exploré et d'ailleurs peu accessible, mérite de retenir l'attention, d'autant plus que M. Conti Rossini était sans aucun doute le mieux qualifié pour entreprendre pareille tâche et la mener à bonne fin. Non seulement la connaissance des langues variées qui se parlent en Abyssinie était ici nécessaire, mais encore fallait-il avoir séjourné dans le pays et y avoir fait preuve d'une observation sagace et pénétrante. Car, en dehors de l'expérience directe, la documentation est vite épuisée et consiste surtout dans les notes recueillies il y a plus d'un demi-siècle par Antoine d'Abbadie.

Le livre de M. Conti Rossini présente donc le caractère de l'originalité. Il est en outre d'une rédaction sobre qui demeure toujours claire et précise, puisque l'auteur ne se sert que du vocabulaire familier aux juristes et rejette en note les termes indigènes.

L'Érythrée, comme on l'a dit, est un musée de peuples. Du point de vue où il se place, M. Conti Rossini partage ces diverses populations en trois groupes : les populations abyssines proprement dites, celles qui présentent une constitution aristocratique, et celles qui vivent sous un régime démocratique.

Les premières sont, sous tous les rapports, les plus intéressantes. Elles ont une histoire qui remonte au moins au IVe siècle de l'ère chrétienne, et elles possèdent quelques monuments juridiques, entre autres ce fameux code de droit ecclésiastique et civil appelé *Fetha Nagast* ou «législation des rois». A la lumière de ce document, non moins que des divers édits, des statuts locaux, des proverbes, et surtout des coutumes traditionnelles, M. Conti Rossini traite successivement des éléments constitutifs de la société abyssine, des classes sociales, de l'esclavage, de la famille, de la condition de la femme, du mariage et des cérémonies auxquelles il donne lieu, du régime dotal, des donations, du divorce, des enfants et des successions. Il consacre un chapitre à la propriété immobilière, à ses origines, ses aspects et ses modifications, aux façons de l'acquérir et de la transmettre, aux moyens de la sauvegarder. Ailleurs il s'occupe de tels ou tels actes juridiques : déclarations, indemnités, garanties, contrats, ventes, marchés, locations, gages, etc. La législation en matière criminelle et la procédure à la fois civile et pénale font l'objet d'exposés consciencieux. Enfin le droit ecclésiastique n'est pas laissé de côté, et à juste titre, car les couvents sont en grand nombre sur la terre d'Éthiopie et leur discipline soumise à des règles fort anciennes.

Au total, la civilisation abyssine n'est pas très éloignée de la culture européenne et plus d'une comparaison s'impose entre l'une et l'autre.

Au contraire, les autres populations de l'Érythrée présentent des stades moins avancés, et curieux par là même.

Ce sont d'abord les tribus de langue tigré, dans la région septentrionale, comme les Mensa, les Bogos, les Maria et les Beni Amer. Leur constitution rappelle la société des peuples européens au moyen âge. On y distingue des nobles et des vassaux avec leurs droits respectifs. Mais comme il s'agit de formations plus ou moins récentes, elles ont subi fortement l'influence de leurs voisins, si bien que les coutumes abyssines prévalent chez elles chaque jour davantage.

Il n'en est pas de même chez les tribus du sud-ouest, les Baria et les Counama. Celles-ci offrent l'image d'une civilisation très inférieure et ne possèdent pas, à vrai dire, d'organisation politique. Ce sont des collectivités vivant sous un régime démocratique où ne se révèlent qu'à l'état de germe les principes sociaux qu'ont développés les Abyssins.

D'habitude la lecture d'un code n'est rien moins que récréative. Mais le livre de M. Conti Rossini n'est pas un code : c'est l'exposé des coutumes sociales et politiques pratiquées par les peuples de l'Érythrée. Aussi est-il à la fois attachant et instructif. Les juristes et les sociologues y trouveront des données intéressantes, soit par elles-mêmes, soit en vue de rapprochements comparatifs; à côté d'eux, les historiens des religions et des civilisations, et surtout les ethnographes y feront ample moisson de renseignements; les linguistes enfin sauront estimer à son prix la série de termes techniques en amharique, en tigré et en tigrigna, que leur offrent les notes placées au bas des pages. Et les uns et les autres éprouveront la nette sensation d'être guidés par un maître sûr, chez qui l'expérience et l'érudition se prêtent un mutuel appui.

A. Guérinot.

R. Gauthiot. *Trois mémoires sur l'unité linguistique des parlers iraniens*, (III)-43 pages (extrait des fascicules 1 et 2 du volume XX des *Mémoires de la Société de linguistique*). — Paris, Champion, 1916; in-8°.

Ces trois mémoires, extraits d'un périodique, forment un groupe naturel. Ils sont comme le testament scientifique de l'auteur. Ils ont été écrits par notre regretté confrère, R. Gauthiot, au moment où une lésion au crâne, produite par l'explosion d'un obus sur son abri de commandement, avait obligé à le retirer du front et où il s'était remis, pour deux ou trois mois, aux études iraniennes. Mais jamais R. Gauthiot n'a

fait mieux; il était arrivé à la pleine maîtrise, et le choc reçu n'avait altéré en rien la puissance de son esprit, ni la sûreté de sa méthode. Ces mémoires présentent deux traits qui caractérisaient éminemment l'auteur : le souci des idées générales et l'art d'utiliser, pour mettre ses idées en évidence, tous les faits de tous les parlers d'un groupe de langues. Comparatiste né, il y a donné un modèle de ce que peut être aujourd'hui l'étude des parlers iraniens. Sur trois questions capitales, il apporte des solutions.

D'abord l'accent iranien. J'avais, ici même, essayé de montrer que beaucoup de faits de la phonétique iranienne impliquent un accent dont la place est réglée par la quantité de la syllabe pénultième. Mais j'avais mêlé mon exposé de deux erreurs assez graves, dont j'ai rectifié l'une par la suite, et je n'avais tenu compte que du développement du dialecte perse. Gauthiot a repris toute la question et a montré que l'action de l'accent indiquée dans mon article s'est étendue à tous les parlers iraniens et en a dominé le développement. Rapprochés les uns des autres, les faits les plus divers et des noms et des verbes iraniens s'éclairent.

Le second mémoire a trait à la réduction de la flexion nominale en iranien. Après la période ancienne, attestée par la langue de l'Avesta et par celle des inscriptions achéménides, la flexion nominale se réduit à deux cas, état que présentent aujourd'hui encore de nombreux parlers iraniens, ou s'élimine tout à fait, ce qui arrive en pehlvi. On sait que, dans certains parlers, c'est la forme du génitif-datif qui a servi de cas régime; Gauthiot, se servant de faits vieux perses, montre que, ailleurs, c'est l'ablatif-instrumental qui a prévalu. Mais partout il y a eu réduction du nombre des cas.

Dans le troisième mémoire, Gauthiot explique, de manière définitive, le pluriel persan en *-hā*, qu'il rapproche de faits sogdiens, yagnobis et ossètes.

L'idée commune qui relie les trois mémoires est celle du parallélisme du développement des parlers iraniens; dans tous ces parlers, on trouve en action les mêmes tendances.

Les iranistes devront lire attentivement ces trois mémoires, pleins de faits, pleins d'idées; la rédaction en est si serrée qu'on a parfois peine à y suivre la pensée toujours ferme, toujours vigoureuse. Tout ce qui se fera dans l'avenir sur les parlers iraniens partira de ces mémoires fondamentaux.

A. Meillet.

Hambartzoum Arakélian. *Contes et Nouvelles*, traduits de l'arménien oriental par Aram Eknayan, préface par F. Macler. — Paris, Leroux, 1916; in-18, xxv-253 pages.

M. Aram Eknayan était Français, mais d'origine arménienne. Il avait reçu en français toute son instruction; mais il avait tenu à étudier l'arménien et avait pris à l'École des langues orientales le diplôme d'arménien. Il avait consacré ses loisirs à traduire de l'arménien en français une série de nouvelles d'un écrivain distingué de l'Arménie russe, M. H. Arakélian. Après la mort du jeune traducteur, tué le 4 octobre 1914, au cours d'un combat très dur où il s'est brillamment comporté, ces nouvelles ont été imprimées par les soins de son professeur, M. Macler, dans la *Petite Bibliothèque arménienne*, qu'il dirige; elles en forment le septième volume. Ainsi Aram Eknayan, qui a donné sa vie à son pays d'adoption, a aussi contribué, après sa mort, à faire connaître en France la littérature arménienne. Publier cette traduction était le meilleur hommage à rendre à sa mémoire.

A. Meillet.

CHRONIQUE

ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

FONDATION DE GOEJE.

Communication.

I. Le Conseil de la Fondation, n'ayant subi aucun changement depuis le mois de septembre 1915, est composé comme suit : MM. C. SNOUCK HURGRONJE (président), M. Th. HOUTSMA, T.-J. DE BOER, K. KUIPER et C. VAN VOLLENHOVEN (secrétaire-trésorier).

II. Au mois de septembre 1916, la Fondation a fait paraître chez l'éditeur Brill, à Leyde, sa troisième publication, une étude de M. I. Goldziher, ayant pour titre *Streitschrift des Gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte.* Des exemplaires ont été offerts à plusieurs bibliothèques publiques et privées; les autres exemplaires sont en vente chez l'éditeur, au prix de 4.50 florins hollandais.

III. Le Conseil a pris à la charge de la Fondation la publication d'une étude de M. C. van Arendonk sur le commencement de la dynastie des Zaïdites au Yémen. Cet ouvrage paraîtra probablement dans les premiers mois de 1917.

IV. Sont encore disponibles un certain nombre d'exemplaires des deux premières publications de la Fondation, c'est-à-dire de la reproduction photographique du manuscrit de Leyde, réputé unique, de la *Hamâsah* d'al-Buhturî (parue en 1909; prix : 100 florins hollandais) et de l'édition critique du *Kitâb al-Fâkhir* d'al-Mufaddal, par M. C.-A. Storey (parue en 1915; prix : 6 florins hollandais).

C'est au profit de la Fondation que sont vendues toutes ces publications.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 10 NOVEMBRE 1916.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* Mlle Getty; MM. Allotte de la Fuÿe, Bourdais, Boutat, A.-M. Boyer, P. Boyer, Cabaton, Ferrand, Foucher, Huart, Mayer Lambert, Leroux, Sylvain Lévi, Meillet, Petrucci, Scheil, Schwab, Woods, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 12 mai est lu et adopté.

Lecture est donnée de deux lettres de M. le Ministre de l'Instruction publique annonçant l'ordonnancement des troisième et quatrième trimestres de la subvention de 1916.

Il est procédé au renouvellement de la Commission du Journal. Les membres sortants sont réélus, et M. Moret est désigné pour remplacer M. Barth, décédé.

M. le Président prend ensuite la parole en ces termes :

«Les vacances qui finissent nous ont, Messieurs, douloureusement éprouvés. La mort de Gaston Maspero a frappé à la tête notre Société pour laquelle il était un ornement et une force.

«Il serait bien superflu d'entrer ici dans le détail du long, de l'original et fécond labeur qui perpétuera sa mémoire. De bonne heure, comme par une vocation spontanée et dominatrice, il avait été attiré par l'étude

de l'Égypte. Ce qu'il y apporta de ressources d'esprit, de netteté, de décision, de ténacité, je n'ai pas à vous l'apprendre. Il fournit avec une aisance frappante un immense effort. Sa curiosité était universelle, sa mémoire sans défaillance, son adaptation toujours souple et prompte : nous l'avons connu ainsi admirablement informé de tout, également supérieur dans des tâches diverses, savant et lettré, administrateur, voire diplomate.

«Les longues années qu'il vécut éloigné de Paris, retenu en Égypte par une haute mission où, dans des heures difficiles, son patriotisme trouva à s'exercer non moins que sa science pénétrante, il a été, à notre gré, trop séparé de nous. Il n'a pas pu donner à votre bureau un concours aussi effectif qu'était précieux l'éclat qui s'attachait à son talent. Il faisait mieux : par l'ampleur et la variété de son savoir, il demeurait pour une association comme la nôtre qui embrasse dans son horizon tant d'objets et de devoirs, plus qu'un conseilleur habituel, un exemple éminent et un modèle achevé.

«Ses derniers jours ont été cruellement assombris et sa fin sûrement hâtée non pas seulement par les épreuves communes du pays, mais par la perte d'un fils qui déjà servait brillamment dans les voies paternelles un nom qui l'obligeait, et qu'il glorifia plus encore par sa vaillante fin de soldat. Ce nom qui est encore si bien porté, qui demeurera illustre dans l'Orientalisme français, s'illumine dans ces heures tragiques d'un double rayon d'honneur.

«C'est à une autre vie prématurément fauchée que j'ai encore le mélancolique devoir d'apporter notre hommage ému. Robert Gauthiot avait, dans le champ des études iraniennes, témoigné non seulement de connaissances étendues, mais d'un sens linguistique aiguisé. Ses recherches sur le soghdien récemment reconquis avaient attesté une initiative ingénieuse et fine, des dons d'invention scientifique qui l'avaient rapidement mis en évidence. Son zèle s'était passionné à aller sur le terrain rechercher, dans des conditions pénibles, des informations rares. Le philologue qu'il était se doublait volontiers d'un voyageur entreprenant. La guerre avait jeté l'appel de la Patrie à ses instincts d'homme d'action. Lui aussi est mort pour la France à l'âge de la pleine vigueur. Nous saluons avec une respectueuse tristesse une belle force prématurément brisée et le deuil poignant d'une touchante famille cruellement privée de son chef.

«Dans cette évocation de nos regrets, vous me reprocheriez, Messieurs, d'oublier un de nos collègues étrangers les plus sympathiques.

James Burgess est mort chargé d'années dans son aimable ermitage d'Édimbourg où, jusqu'à la fin, il conserva, au profit des études qui ont été la passion de sa vie, une activité toujours jeune. Sa physionomie se marquait de traits très personnels : une bonté simple et cordiale voisinait en lui avec une ardeur tenace, une réserve modeste, un peu puritaine, avec une bonne humeur aisée et comme juvénile. Cet homme excellent a excellemment servi l'archéologie de l'Inde. Il a des premiers contribué par des publications très consciencieuses à l'armer d'un apparat méthodique. Sa mémoire restera étroitement associée à deux grandes publications qui, chacune à sa façon, marquent parmi les plus précieuses entreprises de l'indianisme, l'*Archaeological Survey* et l'*Indian Antiquary*. Ce sont là des titres solides et durables.»

Sur la proposition de M. le Président, qui vient d'apprendre la mort survenue dans la journée de M. le marquis de Vogüé, la séance est levée en signe de deuil.

SÉANCE DU 8 DÉCEMBRE 1916.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

M. Chavannes, *vice-président;* Mlle Getty; MM. Allotte de la Fuÿe, Aymonier, Basmadjian, Bénédite, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Casanova, Delphin, Ferrand, Foucher, Huart, Mayer Lambert, Sylvain Lévi, Macler, Meillet, Schwab, Sidersky, Woods, *membres.*

Le procès-verbal de la séance du 10 novembre est lu et adopté.

M. Basmadjian offre à la Société, de la part de l'auteur, M. Garo Balian, *L'Égypte et l'architecture arabe.*

L'ordre du jour comporte la nomination provisoire, par le Conseil de la Société, d'un vice-président, en remplacement de M. Maspero, décédé. M. Cl. Huart, présenté par le Bureau, est élu à l'unanimité.

M. le Président prend ensuite la parole en ces termes :

«En levant notre dernière séance, nous avons voulu, Messieurs, témoigner, dès la première heure, combien nous nous sentions touchés par la perte de M. le Marquis de Vogüé. C'est qu'il était vraiment des nôtres. Dès ses débuts, il s'était senti vivement attiré par la curiosité de l'archéologie orientale, par l'exploration des monuments alors trop ignorés de la Syrie. Il couronna sa carrière en présidant pendant de longues années aux destinées du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. De nombreuses notices d'épigraphie phénicienne et araméenne l'y avaient préparé. Quant aux recherches auxquelles il avait dans sa jeunesse consacré une ardeur qui ne devait pas s'éteindre, il avait eu plus tard la satisfaction de leur voir porter des fruits nouveaux, et fournir leur appoint notable au tracé des courants qui ont, en Orient, commandé l'histoire de l'art.

«Cependant l'activité de sa longue carrière a singulièrement dépassé l'horizon commun d'un atelier de spécialiste; nos préoccupations ne sont pas si étroites que nous ménagions notre hommage, sous aucun de ses aspects, à cette vie d'une si haute tenue, où, sous l'inspiration d'un esprit élevé de tradition, dans le cadre d'une large existence rehaussée par un goût affiné et un décor d'art précieux, se sont harmonieusement fondus les études techniques et le goût des lettres, les grandes affaires et les grands devoirs d'humanité, la tendresse déférente, vibrante du passé, et le souci souple, éclairé du présent.

«Nous nous inclinons avec un respect ému devant cette figure rare, noblement et diversement représentative de notre race. Aux études qui le rapprochaient de nous, notre vénéré et éminent collègue que sollicitaient tant de tâches, a toujours réservé une place de choix. Il avait, pour l'honneur de la science française, voué à l'orientalisme une fidélité fervente. Sa maîtrise, qu'une conscience délicate du devoir scientifique l'inclinait volontiers à rabaisser, était consacrée par les meilleurs suffrages. La mémoire en survivra. Elle ne sera nulle part gardée plus jalousement que parmi nous.

«J'ai le regret de faire part à la Société du décès d'un de ses membres : M. Paul Ottavi, consul général de France.

«Entré aux Affaires étrangères en 1887, notre confrère servit exclusivement en pays musulman : Beyrout, Alep, Mogador, Mascate, Zanzibar et Damas. Le long séjour qu'il fit à Zanzibar et Mascate, de 1894 à 1910, compromit irrémédiablement sa santé et il vient de mourir d'une maladie contractée dans ces très durs climats.

«Ottavi savait l'arabe à la perfection. Sa rare connaissance de l'Islam et des mœurs et coutumes musulmanes lui avait fait une situation exceptionnelle dans tous les postes consulaires où il fut appelé. La fin prématurée de cet excellent serviteur du pays est plus particulièrement regrettable, car il comptait utiliser pendant les loisirs de la retraite prochaine, des informations de premier ordre recueillies sur l'Arabie, au cours de son long séjour à Mascate.»

M. Foucher entretient la Société des plus anciennes représentations de la naissance du Buddha; l'étude qu'il a consacrée à cette question paraîtra prochainement dans le *Journal asiatique*.

M. Cl. Huart donne sur le manuscrit des *Séances* d'Ibn-Nâqiyâ, ouvrage qu'il a publié dans le *Journal asiatique* de 1908, des renseignements que lui a fournis une correspondance échangée avec un prisonnier de guerre (voir l'Annexe au procès-verbal).

La séance est levée à 6 heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

LE MANUSCRIT DES SÉANCES D'IBN-NÂQIYÂ.

En publiant, dans le *Journal asiatique* de 1908 (Xe série, t. XII, p. 435 et suivantes), la première des dix séances d'Ibn-Nâqiyâ, je disais (p. 437) : «Je possède dans ma collection une copie des dix séances d'Ibn-Nâqiyâ faite par moi-même sur un manuscrit conservé dans une des bibliothèques publiques de Constantinople. Malheureusement, et par suite de circonstances indépendantes de ma volonté, l'indication de la provenance de l'original, c'est-à-dire le nom de la bibliothèque qui le possède et le numéro qu'il y porte ont disparu de ma copie. Les recherches que j'ai fait faire depuis n'ont pas abouti. Je lègue ce petit problème d'érudition aux savants de l'avenir.»

Et j'ajoutais en note : «A m'en fier au très pâle souvenir que j'en ai conservé, le manuscrit original devait faire partie d'un *madjmoû'a* ou recueil varié contenant aussi les séances de Hamadhânî, peut-être l'un des deux qui sont conservés dans la mosquée Mohammediyyé (Fâtiḥ).»

Depuis lors, l'identification du manuscrit original n'avait pas fait un

pas, lorsque, tout récemment, j'ai reçu de nouveaux renseignements grâce aux fonctions de président qu'a bien voulu me confier la Société d'assistance aux blessés musulmans. Un prisonnier de guerre, un de nos tirailleurs algériens, Djema'a 'Ali, m'écrivait, le 4 mai 1916, du Halbmondlager de Zossen (Allemagne) :

«Cher M. (évidemment «cher Monsieur»). Par un hasard assez curieux j'ai pris connaissance de votre article publié dans le *Journal asiatique* 1908 sur les Séances. Or, j'ai déjà publié ces Séances complètement d'après le même manuscrit, il y a un certain temps; mais malheureusement il me fallait laisser l'édition chez l'imprimeur, où elle se trouve (je suppose du moins) encore en ce moment. Mais vous me feriez un grand plaisir si vous étiez en état de m'envoyer un extrait de votre article. . . . . Après la guerre, je vous enverrai si c'est possible mon édition faite là-bas.»

Seconde correspondance, sous forme de lettre, le 19 juin :

«Cher M., c'est avec un grand plaisir que je vous accuse réception de votre article sur les *Séances*, qui m'a vivement intéressé, surtout parce que j'ai déjà édité ces Séances à peu près complètement. A ce que je me rappelle, j'ai dû omettre deux maqâmât qui étaient trop mal conservées. Mais c'est drôle que j'ai oublié aussi la bibliothèque qui m'a fourni la copie. J'ai fait imprimer une collection d'à peu près cinquante *maqâmât* de divers auteurs, qui sont — c'est vrai — plus remarquables à cause de leur rareté que pour leur valeur littéraire. En tout cas, je n'omettrai pas de vous envoyer une copie si j'ai la possibilité de retourner à Constantinople, la guerre finie.»

Troisième correspondance, carte postale, le 23 août :

«Cher M., je vous remercie vivement de votre longue lettre, que j'ai reçue hier. Pour commencer avec Ibn-Nâqijâ, j'ai vécu avant la guerre à Constantinople plus de six ans et fréquenté toutes les mosquées; comme je vous ai déjà écrit, j'ai dû laisser — vu la hâte de mon départ — toutes mes notices, là-bas, et ici, dans le camp, je ne possède pas une copie de mon recueil du *maqâmât*, que j'ai fait imprimer avant que la guerre éclatât et dont le texte était fini, excepté l'introduction qui manquait et qui devait contenir les renseignements sur les manuscrits en question. Or, pour le moment et, hélas! pour quelque temps encore, votre demande restera-t-elle en suspens. (Du reste, je suppose que Nâqijâ est probablement le grec Nikia). . . . . Naturellement je tiendrais ma promesse à vous faire parvenir une copie des *maqâmât* quand on

sera libre et si l'on revoit les vagues bleues de la Méditerranée et son ciel azur.»

Quatrième correspondance, en date du 2 septembre; cette fois, c'est une lettre :

«Cher M., enfin je trouve le manuscrit d'Ibn-Nâqijâ en fouillant dans mes notices. Bibliothèque de Sultan Fātiḥ 4097, 2ᵉ partie (au commencement, les «maqāmāt de Hamadānī»).

J'ai vérifié ce renseignement précis. En effet, dans le catalogue de la bibliothèque de la mosquée Moḥammédiyyé publié à Constantinople, sans date, à l'imprimerie Maḥmoûd-bey, on trouve, à la page 234, sous le numéro 4097, l'indication de «quarante séances» d'Aḥmed ben Ḥoséïn el-Hamadhânî; rien de plus. C'est bien l'un des deux dont j'avais conservé un très pâle souvenir; le tort avait été d'attribuer à un *madjmoû'a* ou recueil factice un ouvrage classé, à cause de l'insuffisance ou de l'inattention des rédacteurs du catalogue, parmi les productions littéraires.

Voilà donc un problème éclairci, d'une façon tout inattendue, grâce aux loisirs d'un prisonnier de guerre et aux facilités qu'il a eues de poursuivre des recherches d'érudition. Saluons ce hasard : et quand les hostilités auront cessé, nous trouverons, dans les textes dont la publication a été préparée par le tirailleur algérien, la confirmation du déchiffrement dont les membres du Congrès des orientalistes de Copenhague et les lecteurs du *Journal asiatique* ont eu la primeur.

Cl. Huart.

ERRATA.

Dans le *Journal asiatique* de janvier-février 1916, p. 111-123, quelques inexactitudes ont subsisté dans l'impression qui a été faite en l'absence de l'auteur. En premier lieu (p. 111), le début du titre de l'article doit être lu : *Le Chu tchaou tou tou fou t'ou king;* l'un des deux mots *tou* a été omis par inadvertance. En second lieu, à la p. 121, ligne 3 de la note 4, il faut lire 傅介子, et non 康介子. En troisième lieu, à la p. 121, ligne 3 de la note 5, après les mots «au lieu de 支 *tche*», il faut ajouter les mots «de Kia Tan».

IMPRIMERIE NATIONALE.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME VIII, XIe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

MÉLANGES.

COMPTES RENDUS.

CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Le gérant :

L. Finot.